

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía I



TESIS DOCTORAL

**Un lugar para el infortunio: malestar y patología en el cambio
de milenio**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Javier Ramos García

Director

Carlos Fernández Liria

Madrid, 2012

UN LUGAR PARA EL INFORTUNIO

Malestar y patología en el cambio de milenio

Javier Ramos García

(Tesis Doctoral dirigida por el

Profesor Dr. Carlos Fernández Liria)

Departamento: *Filosofía I. Metafísica y Teoría del Conocimiento*

Programa: *Metafísica. Cuestiones de estructura, historia y crítica*

Para Ariadna

La vida entonces, ya se cuenta
por unidades de amor tuyo,
tan diminutas que se olvidan
en lo feliz, en lo confuso.

La vida a veces es tan poco
y tan intensa -si es tu gusto...
Hasta el dolor que tú me haces
da otro sentido a ser del mundo.

(Jaime Gil de Biedma).

y Cristina

Que vull trobar amb tu el camí dels estels
per llançar els somnis contra el temps.
Buscar el coratge perdurant en l'intent.
Així t'espero i així em tens.

(Lluís Llach).

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	9
INTRODUCCIÓN.....	15
I. MIRANDO A LO LEJOS.....	47
--Grecia. El mito necesario.....	51
--La religión monoteísta.....	61
--El promisorio horizonte ilustrado.....	69
--Freud y la recuperación de una pieza clave.....	79
II. PRIMER DESLIZAMIENTO. DEL PROYECTO ILUSTRADO A LA SOCIEDAD CAPITALISTA.....	85
--Capitalismo. Razón de la sinrazón.....	91
--El pensamiento psicológico de Weber y el análisis de la mentalidad capitalista.....	94
--Ilustración. Debilidades ante un monstruo sin cabeza.....	109
--Kant: ley y libertad.....	112
--McIntyre: análisis de las causas del fracaso del proyecto ilustrado.....	117
--El sujeto neurótico como condición de posibilidad del sujeto crítico.....	121
--Simulacro de ley y resquebrajamiento de la esperanza de la Ilustración.....	122

III. LA FUNCIÓN PATERNA COMO

CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA CULTURA.....137

- La ficción de la naturaleza, la conquista cultural y la cultura como única naturaleza del hombre.....139
- El padre psicoanalítico, ajeno a la historia e inaugurador de la historia.....148
- El malestar como exigencia cultural.....165
- El entrelazamiento de las pulsiones amorosa y agresiva. Sentimiento de culpa sostenible y superyó bien constituido.....173
- Superyó cultural. Convivencia con la falta y posibilidad de abandono de la *autoculpable minoría de edad*.....178

IV. HISTERIA, INFORTUNIO Y VERDAD.....189

- Vicisitudes de una ciencia fundada a partir de un discurso mentiroso.....191
- El psiquismo humano iluminado por la patología histérica.....197
- El mito edípico como complejo nuclear de las neurosis.....210
- La castración como concepto psicoanalítico fundamental.....213
- La cuestión fálica y el complejo de castración, elementos clave para la comprensión del complejo de Edipo.....219
- Breve y humilde digresión por *El Antiedipo*.....228
 - Freudomarxismo*.....231
 - Finalmente, Francia*.....234
 - El Antiedipo*.....236

V. SEGUNDO DESLIZAMIENTO. DE LA HISTERIA Y EL PENSAMIENTO PSICOLÓGICO EN LA MODERNIDAD A LA POSMODERNIDAD PSICOLOGIZADA: LA HISTERIA

FRACASADA.....243

- D. W. Winnicott y la necesidad de un paraíso de ilusión.....248
- La extraordinaria complejidad de la madre corriente.....257

--La capacidad para sentir preocupación por el otro como base para la existencia de la razón práctica.....	267
--Del encuentro intersubjetivo a la subjetividad. De la delicada construcción de la minoría de edad al nacimiento de la función reflexiva.....	276
--El fracaso de la histeria y el triunfo del síntoma. Derribo del pensamiento psicológico en la era del hiperconsumo.....	293
VI. FIBROMIALGIA: ¿NÉMESIS MÉDICA?.....	301
--Más allá de la ingenuidad basada en la evidencia.....	304
--La <i>medicalización de la vida</i> , el anhelo del diagnóstico.....	306
--La recuperación de la histeria y la reivindicación del veneno psicoanalítico para combatir la divinización de la ciencia médica: el abandono de la minoría de edad.....	312
--Fibromialgia. De la genealogía a los aspectos descriptivos.....	318
--La medicalización del malestar en la sociedad del espectáculo.....	326
--Volver a Edipo para terminar.....	335
BIBLIOGRAFÍA.....	337
ÍNDICE DE AUTORES.....	363
ÍNDICE ANALÍTICO.....	373
APÉNDICE.....	383

AGRADECIMIENTOS

La construcción de una tesis doctoral conlleva una andadura tan larga y sinuosa que resulta inevitable que ésta serpente y se entrevere con múltiples vicisitudes vitales, y que sea muy numerosa la gente que, de una manera u otra, termine implicada en la aventura. Aunque resulte imposible hacer justicia en mi reconocimiento a todas las personas con las que este trabajo está en deuda, no puedo darlo por concluido sin dar cuenta de la gratitud que merecen muchos de los que me han acompañado en esta travesía.

En mi caso, el doctorado comienza en 2005, pero como en el primer capítulo de la tesis, es preciso mirar a lo lejos, al universo cultural del que procedo, para comprender el porqué de este proyecto, y para ordenar debidamente culpas, responsabilidades y gratitudes.

No me queda más remedio, pues, que empezar por mis padres, a los que no podré nunca expresar suficientemente mi gratitud por la responsabilidad que tienen en el origen de la pulsión epistemofílica que me ha sostenido (y me ha de sostener) a lo largo de los años de este viaje. Ellos son sin duda culpables, en gran medida, de toda esta pasión por el pensamiento y el conocimiento. De mi padre, el psiquiatra que nunca recuerda haberse fatigado en su consulta, no sólo heredé el gusto genuino por la clínica, el disfrute por el encuentro y la conversación con los pacientes: más allá de eso, he tratado de hacer mío su legado de curiosidad y deseo de comprender, su constante preguntarse y preguntar, muchas veces a mi madre, por el significado etimológico y real de

las palabras y las cosas. Mi madre, la profesora de griego, conversadora incontinente, docente descomunal y amante excesiva de la lengua, merece todo mi agradecimiento por lo mucho que ha impregnado con sus intensos rasgos mi vida intelectual. Mis padres son culpables de la cultura familiar en la que se sitúan mis orígenes, y de la que proceden también mi hermano y mi hermana Helena, la primera doctora de la familia, que no sólo leyó, corrigió y aportó bibliografía valiosa en los albores de la tesis, sino que, como siempre, como una guía curtida en mil batallas, me permitió con su experiencia elegir con cuidado aquellas en las que tenía sentido combatir y diferenciarlas de esas otras en las cuales no merece la pena dejarse la vida.

Junto a la que debo a mis primeros maestros, no puedo dejar de hacer explícita mi gratitud para con esos otros sin cuya enseñanza difícilmente habría podido acceder a conocimientos por completo irrenunciables en el desarrollo de un trabajo de investigación que se sustenta en conceptos que proceden del psicoanálisis. Siguiendo planteamientos clásicos, es de rigor que el psicoanalítico haya de basar su formación en tres pilares fundamentales: el análisis personal, la lectura concienzuda y sistemática de la obra de Freud y la supervisión cuidadosa de sus casos clínicos. M^a Antonieta Casanueva, que fue mi analista durante años, Norma Tortosa, con quien aprendí a leer a Freud, y Marian Fernández Galindo, que ha sido y es mucho más que mi supervisora, pueden considerarse, pues, las figuras que aportan las piedras angulares de mi desarrollo psicoanalítico. Dado que sin éste habría sido imposible abordar esta tesis, puede comprenderse la magnitud de mi agradecimiento hacia ellas, y muy especialmente hacia Marian, que como supervisora, colega o abuela adoptiva, ha mostrado siempre una generosidad, una paciencia y un sentido del humor capaces de neutralizar cualquiera de mis angustiosas dudas.

Mi agradecimiento también a la Facultad de Filosofía de la UCM, auténtico refugio intelectual en un momento en el que mi vida profesional se ubicaba en un lugar inhóspito y empobrecedor. En esos momentos, tener la sensación de que era posible llegar a París tras un breve trayecto en metro, fue

para mí una experiencia salvadora. Y el encuentro allí con los profesores que me hicieron concebir la idea de que existía un espacio universitario en el que solicitar asilo para pensar y estudiar, un fogonazo de una esperanza que se iría confirmando luminosamente día a día. Gracias a figuras como el Dr. José Luis Pardo, que me asumía como interlocutor ocasional con una naturalidad inusual, dados su prestigio y brillantez. Y gracias, desde luego, a mi director, el Dr. Carlos Fernández Liria, que ha soportado con un divertido estoicismo y una maravillosa calidez la tenaz persecución a la que le he sometido a lo largo de estos años. Por él sé hoy algo más del firmamento estrellado y de la conciencia moral, de lo que es ley y libertad, y de lo que es una actitud verdaderamente ilustrada. Desde un principio, con una llamativa humildad, insistía en que él no sabía demasiado de mi tema, aunque le interesaba mucho –tan cierto era esto último como erróneo lo primero- y no ha dejado de transmitirme en los mil correos contestados siempre puntualmente, un disfrute por la reflexión y el estudio que espero conservar ya para siempre. Su disponibilidad y su cercanía, su apoyo constante, su agudeza intelectual y su profundo conocimiento del pensamiento ilustrado; su actitud desenfadada y su facilidad para buscarme un hueco en su despacho en la facultad o en un bar en Lavapiés quedan como recuerdos fantásticos de estos años de trabajo.

En múltiples -y en ocasiones insólitos- espacios informales, tangibles o virtuales, he tenido la fortuna de encontrarme con el regalo de ideas, propuestas críticas, recomendaciones bibliográficas y palabras de aliento tan necesarias, que sin ellas, seguramente, esta tesis, como tan frecuentemente sucede, habría quedado varada en algún momento. En esos espacios ha tenido el lujo de encontrar interlocutores de primera magnitud, como los doctores Guillermo Rendueles, Antoni Talarn, Germán Cano o Gerardo Gutiérrez. Todos ellos, desde una amistad que se ha ido tejiendo en encuentros profesionales, o desde un generoso interesarse por mi trabajo sin saber nada de mí, no sólo han leído y comentado inteligentemente el texto que yo había elaborado, sino que han aportado comentarios enriquecedores y han terminado por hacerme el honor de formar parte del tribunal que había de evaluar mi tesis.

Y, naturalmente, toda esa gente imprescindible, que me ha escuchado con el cariño y la paciencia del que sabe lo pesado que puedo llegar a ser, y que ha aceptado en estos años con una sonrisa que una cena, unas cañas o un café terminasen siendo tantas veces el escenario de mis exposiciones apasionadas o ansiosas en relación a la tesis. Los amigos que lo son desde principios de carrera, la Dra. Marga Pascual, Silvia Parrabera, Valentín López Galán. Los que se han ido uniendo luego, Javier Domínguez Susperregui, o Fernando Costilla y la Dra. Ana Sánchez Cuadra, que llegaron a leer íntegro mi trabajo de investigación para la obtención del DEA. Algunos de los lectores accidentales de fragmentos de la tesis, como Pedro Cubero o Augusto Abello, al que debo mi evidente marca winnicottiana. El Dr. Antonio Gamboa, tantas veces compañero de viaje, lector inaudito y especial, y cuyo doctorado, tan diferente, ha corrido sin embargo en paralelo con el mío, hasta el punto que el destino nos ha hecho terminar juntos. Pablo Fernández Rodríguez, el profesor de historia, el interlocutor agudo en el debate político, mi amigo del alma desde los catorce años. Mi familia catalana, que me ha transmitido constantemente su apoyo y su afectuoso interés por esta locura que parecía no tener fin. Mis compañeros del Centro de Salud Mental de Arganzuela y del Hospital Universitario 12 de Octubre de Madrid, que me han tolerado siempre con una parte importante de mi espacio mental ocupada por el doctorado. Mi jefe y mentor desde que yo era casi un adolescente, el Dr. Miguel Ángel Jiménez Arriero, que dio un impulso decisivo a este trabajo al decirme que “me convenía terminar” (y todos sabemos que si Miguel Ángel dice que algo te conviene, es porque te conviene)... Gracias a todos ellos de todo corazón.

Y finalmente, las chicas de mi vida, a las que dedico este trabajo. Porque a ellas debo el principio y el fin de ésta y de tantas cosas. Sólo ellas saben de verdad el esfuerzo y el tiempo invertido en esta aventura, porque es el que ellas me han regalado cada día.

Cristina, mi compañera en la vida, es mi lugar en el mundo, y a su brisa y a su risa, a su aliento y su soplo, a su frescura y su calor, esta tesis le debe todo. Su presencia y su capacidad para hacer de mi existencia un espacio habitable han sido esenciales en la redacción de cada uno de los párrafos de este trabajo. Sólo cuando ella llegó a mi vida me animé a dejar el Instituto Francés para buscar París en la Ciudad Universitaria de Madrid, y sé que sin ella nada de esto se habría iniciado ni habría llegado a buen fin.

Y mi hija Ariadna, que hace que el sol salga cada día, y sin la que no habría sido capaz de encontrar la decisión para concluir un viaje que sólo cobra sentido cuando acaba. Desde el momento en que anunció su llegada supe que se imponía de forma poderosa la necesidad de liberarme de todo aquello que pudiese distraerme de las cosas esenciales de la vida. Ella me ha llevado en volandas hasta el final. Gracias a ella ha sido posible encontrar la salida de este laberinto. Porque ella, con sus despertares deslumbrantes, con su vitalidad imbatible, con su energía arrolladora, demuestra cada día que, ciertamente, no puedo demorarme ni un segundo más, ni arañar una línea más en este texto sin el sentimiento doloroso de estar desaprovechando la ocasión efímera de zambullirme en una sonrisa con la que absolutamente nada puede competir.

Todavía existe otro aspecto desde el cual puede la Filosofía recibir el impulso del psicoanálisis, y es pasando a ser éste objeto de la misma.

Sigmund Freud, 1913

Una Universidad es un lugar en el que se enseña la ciencia por encima de todas las diferencias religiosas y nacionales; donde se realizan investigaciones, donde se intenta mostrar a los hombres hasta qué límite comprenden el mundo que los rodea y hasta qué punto pueden someterlo a su acción.

Sigmund Freud, 1925.

INTRODUCCIÓN

Si bien es evidente que no es posible en este espacio dar cuenta de una forma detallada y exhaustiva de aquellos hilos que anudan la práctica clínica de la Psicología con un doctorado en Filosofía, sí se hace preciso siquiera comenzar por un esbozo de la trayectoria académica que hace que un trabajo como el presente pueda ser comprendido en el contexto de la Facultad de Filosofía.

Como ya se apuntaba en el prólogo del trabajo de investigación que condujo a la obtención del DEA y que supuso el preludio de esta tesis, la necesidad de emprender este itinerario investigador en este marco universitario nace lejos de allí, en la actividad diaria de una consulta ambulatoria de Psicología Clínica, en el espacio íntimo de encuentro con pacientes que muestran un sufrimiento y se reclaman enfermos. Es allí donde surge el interés

y la preocupación en torno a una demanda asistencial creciente que sitúa su origen en un malestar cotidiano que se siente debe ser resuelto a través de alguna terapéutica que permita el acceso a una existencia indolora y feliz. Malestar cotidiano que, como sensación de displacer, se presenta en ocasiones sin un disfraz sintomatológico –aunque sí con la connotación de anormal y, desde luego y por lo tanto, de algo cercano a una entidad mórbida curable-, pero se transfigura las más de las veces en patología incuestionable, toda vez que aparece descrita con rigor en los cada vez más voluminosos e hipertrofiados manuales diagnósticos canónicos.

El intento de comprender el modo en que la enfermedad se introduce en la vida cotidiana como la gran fantasía que explica y justifica cualquier tipo de malestar, social e individual (Verdú, 2003); la llamativa manera en que las sociedades modernas, seducidas por la “medicina científica”, han elegido al médico (o, por extensión, al clínico de todo tipo) como interlocutor privilegiado en la expresión de su penar vital (Hadler, 2003); y la deslumbrante irrupción en las consultas de los más variados especialistas de una neopatología, la *Fibromialgia*, como un epifenómeno incontenible de la medicalización del malestar (Illich, 1974), trae como consecuencia, a principios de 2004, la publicación en la *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*¹ de un trabajo (Ramos García, 2004a) que sugería la necesidad de articular un pensamiento psicoanalítico y de apelar a la histeria milenaria a la hora de enfrentar intelectualmente esta problemática.

¹ Abanderada de la defensa de la atención a la Salud Mental en el ámbito público y de la reforma psiquiátrica española en los últimos años setenta y primeros ochenta, la Asociación Española de Neuropsiquiatría (AEN), fundada en 1924, como sociedad científica y profesional, propugna un modelo de psiquiatría comunitaria en el que tradicionalmente se han asentado aquellas líneas de pensamiento de corte psicoanalítico, psicológico o psicosocial que, interesadas por el trabajo asistencial en la comunidad, no encontraban cabida en la psiquiatría neurobiológica dominante. Órgano fundamental de la AEN, la Revista ha sido desde entonces tribuna de expresión plural de profesionales, científicos e intelectuales diversos vinculados entre sí por una cierta concepción filosófica de la Salud Mental. Para un desarrollo más detallado, ver Lázaro, 2000 y Fernández Liria, 1999.

La aparición, meses después, de un artículo de Guillermo Rendueles (2004a) que respondía al mío con una argumentación marxista y que, no obstante, ponía en cuestión la relevancia del inconsciente para la comprensión del enigma, es la que fuerza una contrarréplica (Ramos García, 2004b)² que demanda una aproximación de mayor complejidad y que, de algún modo, determina el inicio de una aventura que precisa salir del espacio clínico para recalcar en la Facultad de Filosofía.

Si bien la idoneidad de la Universidad como punto de partida necesario en esta travesía intelectual no fue nunca un planteamiento que requiriese una justificación, sí se me han demandado a lo largo de estos años, con frecuencia, explicaciones que permitan aclarar el porqué de la elección concreta de la Facultad de Filosofía como el espacio académico desde el que desplegar este trabajo. En mis diferentes intentos por articular respuestas convincentes he recurrido con asiduidad al hecho indudable de que es en la arena filosófica donde mejor cabida pueden tener desarrollos científicos complejos y que se han de gestar en las lindes de disciplinas diversas y, a veces, extrañas entre sí. Desde un principio se pretendía una investigación que, a partir de una cotidianidad clínica y psicológica, permitiese la reflexión acerca de variables relativas a la Política, a la Cultura, a la Economía, a la Sociedad, a la Filosofía de la Ciencia, a la dimensión mediática y espectacular de la posmodernidad. Todo ello podía destilarse en un argumento poderoso para razonar la elección del departamento de Filosofía como un refugio inicial desde el que emprender esta empresa. Y, sin embargo, existió desde mis primeros, torpes e inciertos pasos un elemento ciertamente importante y determinante de mi elección de un lugar de acogida para la puesta en marcha de este viaje doctoral.

Ese elemento radica en una de las dimensiones de lo que podríamos denominar la cuestión psicoanalítica. En lo que se refiere al posible encaje del psicoanálisis en el espacio universitario, ya Freud (1919), al preguntarse si debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad, recalca sus dudas acerca de si ésta

² Estos tres artículos se incluyen en el Apéndice de esta tesis doctoral.

pueda estar dispuesta a conceder alguna importancia a aquél en la formación del médico y del hombre de ciencia. Si tales dudas eran absolutamente legítimas en los albores del movimiento psicoanalítico, mantienen toda su vigencia hoy en términos generales, y se transforman en certezas negativas y contundentes en la gran mayoría de las facultades universitarias. Efectivamente, en lo que se refiere a su reconocimiento como disciplina propia y digna de tal categoría en un departamento universitario determinado, el psicoanálisis se mantiene, como hace un siglo, como una nación sin Estado.

Puede (y debe) resultar poco comprensible, pero la obra de uno de los pensadores que, sin la más mínima duda, ha cambiado la historia de la cultura occidental contemporánea; el edificio teórico que supone la revolución del pensamiento psicológico y la fundación, con el descubrimiento del inconsciente, de la psicología profunda; la propuesta hermenéutica del autor que, tras Copérnico y Darwin, inflige al fatuo narcisismo humano la estocada definitiva al evidenciar que el hombre ni tan siquiera puede sentirse soberano de su propia alma (Freud, 1917; pág. 2434 y ss.); el desarrollo científico del maestro de la sospecha (Ricoeur, 1969) que, junto a Marx y Nietzsche, no sólo fue uno de los hijos “naturales” y no esperados del siglo XIX³, sino que permitió desde su pensamiento un análisis del ser humano capaz de superar y trascender lo evidente; la epistemología cuya influencia ha sido no sólo descomunal en el ámbito de una Medicina que se reordena por su causa, o de la psicoterapia, que no podría concebirse sin el punto de partida psicoanalítico⁴; el legado intelectual que forjó el bisturí con el que se diseccionó la personalidad psíquica, se abrió la herida de la sexualidad infantil o se afiló una nueva forma de comprensión del hombre y aun del universo (Freud, 1933), no encontró nunca una cátedra universitaria en que asentarse y sentirse reconocido.

³ Althusser (1964; pág. 28) habla de esos hijos “naturales”, en el sentido de que la naturaleza ofende las buenas costumbres, la buena razón, la moral y el saber vivir.

⁴ Del mismo modo que Whitehead (1929; pág. 39) sugiere definir la tradición filosófica occidental como una sucesión de notas al pie de la obra de Platón, sería bastante ajustado conceptualizar la psicoterapia moderna como una sucesión de notas al pie de la obra de Freud.

En efecto, la temprana y esperanzadora invitación recibida por Freud (1910) para dictar un ciclo de conferencias en la Clark University en 1909, podría haber presagiado una relativamente rápida incorporación del psicoanálisis a los saberes universitarios. Pero no fue así. Aquel viaje a Estados Unidos sirvió para que se iniciase la compleja trama que derivó en una de las más maravillosas citas apócrifas de Freud⁵ y para que se oyese hablar de psicoanálisis por primera vez al otro lado del Atlántico, pero no para que la Universidad o para que las ciencias serias iniciasen una relación sólida y de futuro con esa joven teoría.

Como recuerda Pardo (2004), el psicoanálisis sufrió en primer lugar la oposición y el oprobio de los médicos y las gentes honestas en general en la Viena freudiana, que lo consideraba indecoroso frente a la asepsia de la Medicina clínica ordinaria. En segundo lugar, el positivismo cientifista, incluso el más progresista, nunca lo aceptó ni le encontró acomodo alguno en el espacio epistemológico, con lo que fue marginado científicamente. Sometido a este doble acoso, encontró un relativo refugio al amparo de las *ciencias humanas*, en parte gracias a la relevancia de la figura de Jacques Lacan dentro del pujante paradigma estructuralista y en parte por la amistosa relación establecida con el pensamiento de izquierdas, que consideraba a Freud como un referente teórico de valor comparable al de Marx. Sin embargo, las descalificaciones derivadas de los movimientos antipsiquiátricos, los ataques procedentes del pensamiento feminista (Friedan, 1963), y, fundamentalmente, la ofensiva de la elite intelectual postestructuralista, encabezada por Foucault, Deleuze y Guattari, que quiso ver en el psicoanálisis una propuesta

⁵ Es imposible encontrar texto alguno de Freud, Jung o Ferenczi -que conformaron la delegación psicoanalítica que viajó a Estados Unidos en 1909- en el que se haga referencia a la frase que supuestamente salió de los labios del primero al arribar al puerto de Nueva York: "No saben que les traemos la peste". Roudinesco (1993; pág. 389), en su monumental biografía de Lacan, rastrea la genealogía de esa celeberrima sentencia. Dado que le había sido imposible tener un encuentro personal con Freud, Lacan decidió resolver la cuestión de sus orígenes freudianos trabando conocimiento personal con Jung. Tuvo una entrevista con él, de la cual Jung sólo conservó un recuerdo fugaz, y cuyos detalles Lacan no reveló hasta una conferencia celebrada en Viena el 7 de noviembre de 1955. Allí, al tratar de la "cosa" freudiana, afirmó, sin posibilidad de ser desmentido, que Jung le había hablado de la famosa frase de Freud.

inadmisiblemente retrógrada, acabaron socavando, en la década de los setenta, el último vínculo que éste tenía con la cultura contemporánea.

Probablemente algo de esto pueda ser explicado, precisamente, por la especificidad psicoanalítica, por el hecho diferencial del psicoanálisis; por la particularidad de su objeto de estudio: el inconsciente y sus efectos. Punto fundamental en el que Althusser (1964; pág. 37) fundamenta que la Biología, la Historia, la Sociología o la Antropología carezcan de interés hacia el psicoanálisis, que la Psicología se pierda en él; que incluso la Filosofía pueda sentirse desconcertada.

Y, pese a todo, es en el seno de esta última donde acaso pudo encontrar siempre el psicoanálisis un refugio académico e intelectual, como podía intuir el joven Freud (1900) que aún no había publicado *La interpretación de los sueños*: “En mi juventud no conocí más anhelo que el del saber filosófico, anhelo que estoy a punto de realizar ahora, cuando me dispongo a pasar de la medicina a la psicología” (Freud, 1896; pág. 3543). Porque en ese pedir paso a la Psicología (Didi-Huberman, 1982; pág. 171), en ese comprender que hay aporías insuperables desde la Medicina, Freud está demandando, de hecho, una ubicación en un terreno más propio de la Filosofía. Ya que, en efecto, la riqueza intelectual y la amplitud epistemológica que el ágora filosófica podrá ofrecer al investigador interesado por la psicología profunda (por la psicología que se descentra del imperio de la conciencia) será algo que la Psicología (académica) no le dará jamás -cada vez menos, de hecho- al psicoanálisis.

En el campo científico e intelectual propio de la Academia, el psicoanálisis es, pues, desde siempre, un excelente ejemplo de nación sin Estado. Refugiado y también (no tan) espléndidamente aislado (Fonagy, 2003)⁶ en el seno de las sociedades psicoanalíticas que han asumido la responsabilidad de su enseñanza, el psicoanálisis no ha tenido apenas posibilidad de pisar las

⁶ Freud (1914b; pág. 1904) hablaba de la *splendid isolation* que había caracterizado su vida intelectual en la época inicial de construcción de la teoría psicoanalítica.

aulas universitarias. Y, sin embargo, al menos en este momento, y en una ciudad como Madrid, si existe un espacio universitario desde el que poder plantearse una tesis doctoral que haya de tener a Freud como autor fundamental; si el investigador ha de buscar un Estado en el que solicitar asilo académico, ese espacio se sitúa, con certeza, en la Facultad de Filosofía.

Es preciso no perder de vista la cotidiana convivencia con el desdén que recae sobre los psicoanalíticos⁷ en muy diversos foros científicos, para comprender la grata sorpresa que me envolvía en una de mis primeras conversaciones con mis profesores en Filosofía: tenía lugar en 2005, mi interlocutor era el Prof. Dr. José Luis Pardo, y yo trataba de comprender de qué modo podía abordar mi trabajo en el curso que él impartía. Me transmitió con desconcertante naturalidad dos ideas que no sólo resultaban inéditas en mi trayectoria académica, sino que marcarían, además, la pauta de lo que habría de encontrarme en esa Facultad: por una lado, se trataba de mi trabajo, con lo que yo había de sentirme libre de orientarlo como lo creyera conveniente; y por otro, si quería apoyarme en la teoría psicoanalítica para desarrollarlo, no sólo no había inconveniente, sino que era algo que veía como enriquecedor para “un negociado que está muy necesitado de ese tipo de orientación”. Gracias a él, al Prof. Dr. Ramón Rodríguez –mi tutor de doctorado durante el período de docencia, además de presidente del tribunal que evaluó mi trabajo de investigación para la obtención del DEA- o al Prof. Dr. Carlos Fernández Liria, que terminaría siendo mi director de tesis, he podido sentir a lo largo de estos años que, ciertamente, la Facultad de Filosofía era “el lugar” para reflexionar, para estudiar, para leer, para investigar y para llevar a término una tesis doctoral que había de partir y anudarse con el hecho clínico.

Así fue. Es allí donde empieza a ser posible pensar, de la mano, entre otros, del Prof. Dr. Carlos Fernández Liria, que esa desconcertante intolerancia ante el infortunio, esa deriva mórbida que toma la desdicha, esa puerilización

⁷ Según la expresión empleada con frecuencia por Freud para referirse a los interesados por el psicoanálisis (cfr. v. gr. Freud, 1914b; págs. 1907, 1915, 1920)

del ciudadano que elude la responsabilidad de hacerse cargo de su propia aflicción, puede tal vez encuadrarse en el (al menos parcial) fracaso de un proyecto ilustrado que, en su pretensión de liberar al ser humano de la superstición, de sacarlo de su *autoculpable minoría de edad* (Kant, 1784), cometió el error de pensar que la educación libertada de las doctrinas religiosas podría cambiar de modo notable la esencia psicológica del hombre (Freud, 1927). El siglo de las Luces prometía un futuro en el que la razón, el progreso y la ciencia permitirían escribir una nueva página en la Historia de la Humanidad, pondrían fin a la larga noche medieval y convertirían al hombre en dueño de su destino. La bochornosa superchería, la vergonzante dependencia del relato religioso, la ubicuidad del elemento mítico propio de culturas sin instrucción debía ser superado para poder construir un hombre nuevo, en el que la dignidad y, por qué no, la felicidad, serían las consecuencias necesarias del triunfo de un intelecto resplandeciente y libre de toda impureza irracional.

¿Cómo explicar entonces el desmoronamiento de tan ilusionantes previsiones? ¿Cómo es posible que el cambio de milenio tenga como una de sus marcas características la renuencia del habitante de la sociedad del espectáculo (Debord, 1967) a convertirse en adulto? ¿Cómo encajar la quejosa demanda de que sea un otro divinizado (el médico, el psicólogo clínico, ...) quien asuma y resuelva el displacer propio?

El intento de responder a estas preguntas supone el punto de arranque de esta tesis doctoral, que apela a la idea básica de que las claves para afrontar la resolución de ese enigma habrán de encontrarse en el deslizamiento del proyecto ilustrado (que fracasó) a una sociedad capitalista (que triunfó arrolladoramente) y en la necesidad, para alterar ese aplastante hecho, de recurrir al pensamiento de Freud, innegable hijo de la Ilustración al tiempo que perturbador y desconcertante autor para los abanderados del triunfo científico sobre la oscuridad de lo irracional.

Porque es precisamente a las catacumbas de la sinrazón, a los territorios de la superstición, a los sueños, a los chistes, a los relatos míticos y a las historias en las que se entreteje la sabiduría popular adonde Freud se dirigirá decididamente para construir la epistemología psicoanalítica. Es con estos elementos, con los despojos que la Ilustración había abandonado en los vertederos, con los que Freud pretende avanzar y aportar solidez al proyecto ilustrado: La ciencia no podrá progresar victoriosa dando la espalda a la cuestión mitológica, ni será la razón y sólo la razón la que permitirá sacar al hombre de su autoculpable *minoría de edad* (Kant, 1784). Será preciso conquistar y ganar para la ciencia ciertos aspectos por completo irracionales y por completo imprescindibles para el hombre, por cuanto su disposición determina los cimientos para una *minoría de edad* sobre la cual podrá edificarse el ser humano dotado de razón. Emerge así una teoría psicológica y filosófica que al impulsar el “descubrimiento freudiano” del inconsciente (Freud, 1900; Dor, 1993), al desentrañar las pulsiones y sus destinos (Freud, 1915), al diseccionar el aparato psíquico (Freud, 1933), al sintetizar la mitología inconsciente desde la que se estructura el psiquismo humano, salva un escollo fundamental en lo que se refiere al problema de la finitud de la razón a través de la investigación de la universalidad del entramado edípico y de la conceptualización fundamental de ese otro mito inaugural que es el padre de la horda por cuyo asesinato (y por la culpa que el parricidio conlleva) se hace posible que el hombre pase de la naturaleza a la cultura (Freud, 1912).

Toda vez que Freud es, sin el menor atisbo de duda, el autor fundamental sobre el que se sostiene esta tesis doctoral, se hace preciso explicitar una deuda de gratitud y justificar una elección que puede despertar dudas.

La deuda ha de ser cumplida con la Profa. Norma Tortosa, Miembro Titular con Función Didáctica de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (*International Psychoanalytical Association*), de cuya Comisión de Enseñanza forma parte. Tanto dentro como fuera de dicha institución, son un referente sus

Seminarios sobre la obra de Freud, de la cual es una profunda conocedora. He tenido la fortuna de formarme con ella, siguiendo su Seminario durante cinco años, impregnándome de su rigor y su pasión, de su “veneno” psicoanalítico y de su enseñanza inestimable. Simple y radicalmente, esta tesis doctoral no podría haberse escrito sin la lectura de Freud. Y leer a Freud rigurosamente no habría sido posible, para mí, sin el Seminario de Norma Tortosa.

Debe justificarse la elección de la traducción de las *Obras completas* de Freud llevada a cabo directamente del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres y publicada por Biblioteca Nueva en Madrid. En muchos foros psicoanalíticos españoles y latinoamericanos se aboga por la más moderna y exacta traducción realizada por José Luis Etcheverry en los años setenta para la editorial Amorrortu, que se enriquecía, además, de los comentarios realizados por James Strachey para la *Standard Edition* inglesa. El propio Etcheverry (1978; pág. 1) no podía haber sido, a la vez, más elegante, conciso, agudo y explicativo a la hora de defender la necesidad de una nueva traducción: a la primera, la de López-Ballesteros –prologada nada menos que por Ortega y Gasset-, “le sobra gracia, pero le faltaba rigor”. Ciertamente, la edición del español adolece de ciertas inexactitudes terminológicas, pero “la correctísima interpretación” del pensamiento del maestro vienés y la “elegancia del estilo” fueron subrayadas por el propio Freud en la carta que remitió a López-Ballesteros el 7 de mayo de 1923 (Freud, 1923c; pág. 2821). Personalmente, y con el respaldo de mi maestra, Norma Tortosa, aún teniendo la edición de López-Ballesteros como referencia, he optado, tanto en lo que fueron mis años de lectura concienzuda de la obra de Freud como en la elaboración de esta tesis doctoral, por una solución de compromiso. Manejo la traducción publicada por Biblioteca Nueva, cuyo estilo y “gracia” permiten, efectivamente, una correctísima comprensión del pensamiento freudiano, pero introduciendo algunas correcciones insoslayables o recurriendo, en casos necesarios a la edición de Amorrortu. Así, y éste es uno de los errores señalados desde siempre a López-Ballesteros, utilizo siempre el término *pulsión* –que es el empleado por Etcheverry- para traducir “trieb”, en lugar del de *instinto* (que

corresponde a "instinkt"), de la edición de Biblioteca Nueva, que induce a una importante confusión teórica⁸. O bien me apoyo en la traducción de Etcheverry y en las notas y comentarios aportados por Strachey para expresar el desengaño de Freud en 1897 en relación a "su neurótica", o para abordar la lectura de los *Tres ensayos de teoría sexual* de 1905 o las *Nuevas conferencias* de 1933.

Freud es, así, el autor fundamental a la hora de estructurar y dar soporte teórico a este trabajo de investigación. Pero dicho trabajo, que se pregunta por el lugar en el que pueda caber el infortunio humano corriente en la posmodernidad, pretende tomar como punto de partida un escenario muy anterior al de la modernidad psicoanalítica, y se interna en las páginas de los primeros poemas de la literatura occidental para observar y analizar una cultura en la que los dioses hilaban el destino de esos "mortales infelices" cuyo hado era el de "vivir acongojados" (Homero; *Ilíada*, XXIV v. 525).

De este modo, en el **capítulo I**, esta tesis se detiene, "mirando a lo lejos", en las culturas "preilustradas", en las que el elemento religioso permitía tanto la convivencia con lo inexplicable de la existencia como la absorción del exceso de sufrimiento que la vida y sus avatares generaba.

Se inicia este itinerario en la Grecia Arcaica, y se transita por la Grecia Clásica y el helenismo tomando, junto a algunos autores clásicos, el célebre texto de Dodds⁹ (1951) como apoyo bibliográfico fundamental. En este escenario cultural, el hombre griego puede ser pensado como capaz de habitar -incluso en los momentos en que el racionalismo parecía estar al borde de su

⁸ Me remito al *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis (1968; pág. 198): "La concepción freudiana de *Trieb* como una fuerza que empuja relativamente indeterminada, en cuanto al comportamiento que origina y al objeto que proporciona la satisfacción, difiere notablemente de las teorías del instinto, tanto en su forma clásica como en la renovación aportada por las investigaciones contemporáneas (concepto de *pattern* de comportamientos, de mecanismos innatos de desencadenamiento, de estímulos-señales específicos, etc.). El término "instinto" tiene implicaciones claramente definidas, que están muy alejadas del concepto freudiano de pulsión".

⁹ Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. (Trad. Cast. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, tercera reimpresión).

triunfo definitivo- un mundo en gran medida inmanejable; capaz de asumir una existencia dirigida en buena parte por fuerzas oscuras; dispuesto a plegarse a una normativa de origen divino; y, desde luego, dotado del talento preciso para tolerar la desgracia. Una postura existencial que será asumida, con escasas variaciones, por la cultura romana.

El cristianismo, pese a mantenerse fiel a su herencia griega, instaura un monoteísmo que simplifica el drama coral de la mitología clásica, propone un duelo maniqueo entre el único Dios verdadero y el mal encarnado por Leviatán y subraya de forma mucho más evidente la inviolabilidad de un espacio que corresponde en exclusiva a la divinidad, como muestra el análisis de algunos textos extraídos de la Biblia: El deseo de comprender, de acceder a un saber que es propiedad de Dios, es un delito que se paga con la pena de la expulsión del Paraíso (*Génesis*, 3). La resignación es la guía que ha de marcar el tránsito por este valle de lágrimas que es la existencia humana. La desventura y el dolor deben concebirse como la consecuencia de designios divinos que quedan fuera de toda cuestión (*Proverbios*; *Sabiduría*; Pérez Rodríguez, 1989; pág. 664). Y la tolerancia a la desgracia, tanto más cuanto mas brutal y lacerante sea ésta, se apoya con rotundidad en la promesa de un mañana, de una eternidad, que se despliega tras el Juicio Final -piedra angular en el edificio cristiano- y que habrá de compensar con creces de los sufrimientos padecidos (2 *Corintios*, 5, 10; *Mateo*, 5, 1-12).

La revolución ilustrada estallará para impugnar toda esa superchería, para iluminar una época tras siglos de oscuridad, para anunciar que es tiempo de dejar atrás la humillante superstición. Pues no se trata ya de atravesar a duras penas una existencia miserable con la esperanza de alcanzar la salvación y la recompensa de la eternidad celestial, sino de subirse al veloz tren del progreso para volar hacia la venturosa vida que el mundo ilustrado ha reservado al ser humano. Es preciso soltarse de los hilos que aún ligan a los hombres a concepciones míticas e irracionales; desasirse de creencias majaderas que convocan terrores atávicos e infantiles; liberarse del elemento

religioso que confina al individuo adulto en una sonrojante y *autoculpable minoría de edad* (Kant, 1784). Se impone ya conquistar la libertad, dismantelar los bochornosos arcaísmos con los que el hombre ha sido intoxicado, enterrar de una vez y para siempre a las divinidades, resolver al fin el problema de un pensamiento manchado de mitología y de magia. Ocupar el lugar que antes pertenecía a los dioses.

Sin embargo, en virtud de un curioso y perverso deslizamiento, cuya explicación pasa por el desvelamiento de la expropiación llevada a cabo por la sociedad capitalista del espacio ilustrado, el nacimiento del hombre moderno y la conquista del yo autónomo que habría de marcar el final del siglo XVIII alcanzará, ya al borde del cambio de milenio, un destino inesperado y terriblemente decepcionante. Lejos del imperio la libertad que ha de remitir a la ley práctica incondicionada (Kant, 1788; A 53), no sólo se evidencia el triunfo del *individualismo* y el *emotivismo* (MacIntyre, 1984), sino que se constata con crudeza que la supuesta liberación de las ataduras religiosas no sólo no propicia el nacimiento del sujeto crítico, ciudadano libre y mayor de edad, sino que enmascara eficazmente la impudicia con que el individuo posmoderno se perpetúa en esa *autoculpable minoría de edad* que la Ilustración debía salvar.

Será Freud, el crítico de la Ilustración (Gómez Sánchez, 1998) que reflexiona insistentemente en 1927 acerca de las dificultades que ha de enfrentar la razón en su batalla por superar las ilusiones religiosas a las que se abraza el ser humano, quien nos permita recuperar la pieza clave que permita salvar este escollo: la conquista de la libertad, el dominio sobre la pulsión esclavizante, el acceso a la cultura, el triunfo de la razón, el abandono de la *autoculpable minoría de edad*, la posibilidad de que la Ética tome la palabra requieren de un psiquismo bien constituido que sólo puede articularse en la trama del mito edípico. En efecto, el acceso al lenguaje y la incorporación a la cultura sólo se hace posible en el recorrido edípico y por la intervención del padre, que, como encarnación de la ley primero y como portador de esa ley después, permite a la criatura humana salir del vínculo fusional con la madre

para, ya en el registro de la castración, entrar en un universo de deseo. Se materializa así el desdoblamiento de la función paterna que, en el mismo acto de prohibir (el incesto) posibilita (la incorporación al mundo como sujeto deseante). De este modo, Freud idea el modo que hará posible rescatar al hombre de la orfandad premitológica a la que en cierto modo la Ilustración lo había abocado. El relato mítico, la narración fabulosa de los hechos que sucedieron *in illo tempore*, que da cuenta de lo que acaeció a la humanidad y que convirtió a ésta en lo que es, se reintroduce así en la historia del hombre y de la ciencia gracias al giro psicoanalítico (Freud, 1912). El elemento irracional, la pulsión inconsciente y la posibilidad de domeñarla en virtud de una estructura superyoica heredera del complejo de Edipo, son las piezas míticas arrancadas por Freud a los dioses para convertirlas en elementos fundamentales de su planteamiento científico (Freud, 1925; pág. 2902). El padre primordial y terrible que dominaba el espacio de lo divino y que debía ser derrocado a juicio de los revolucionarios ilustrados que pretendían emancipar al hombre, es asumido psicoanalíticamente como esencial para el progreso de la razón y como fundamental para que el niño pueda despegar en busca de su mayoría de edad.

El **capítulo II** trata de revisar una de las lentes que ha contribuido a un enfoque borroso del problema: Un primer deslizamiento, que conduce a contemplar la sociedad capitalista como la materialización de un proyecto henchido de razón, progreso, ciencia e Ilustración, es analizado y deconstruido tomando como punto de apoyo las tesis vertidas por Max Weber (1905) en *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Weber disecciona con agudeza el aparato capitalista, desvela su desoladora irracionalidad y detalla los modos en que una ética profesional de origen religioso termina por reivindicarse como determinada por el racionalismo de una razón autónoma (Abellán García, 2001; pág. 34).

Ciertamente, el capitalismo, tan enloquecido e incomprensible, tan dotado de un *leit motiv* "extraño a los hombres no alcanzados por el hálito del

capitalismo" (Weber, 1905; pág. 62), no sólo forjó unas cadenas más gruesas y férreas que las que había impuesto el tradicionalismo, sino que supo hacerlas invisibles, del mismo modo que ha sabido ocultar con brillantez su verdadero carácter a lo largo de los últimos doscientos años: porque esa deslumbrante iniciativa privada; ese impetuoso genio empresarial; esos maravillosos, austeros y concienzudos obreros que consideraban asimismo que su trabajo era una profesión grata y querida por Dios; ese tesón derrochado en la generación de riqueza... Todo ese proyecto nunca estuvo al servicio del hombre, ni se puso en pie desde una mayoría de edad, ni se articuló desde una razón libre, ni jamás pretendió dotarse de un programa político que fuese más allá de una legalidad que garantizase las leyes del mercado. Todo ese proyecto se impulsó desde un radicalismo religioso que derivó ese "individualismo desolado y pesimista" tan propio del carácter de los pueblos con un pasado puritano y tan presente en el liberalismo, y tan opuesto al modo en que la Ilustración quiso mirar al hombre y a la civilización (*Ibid.*; págs. 120-1).

Posteriormente, el capitalismo se deshizo de su motor de arranque, y arrinconó a la religión en el momento en que ésta pasó a convertirse en un engorro para su imparable progresión. El capitalismo se reinventó, y no cesa de reinventarse. Aliándose con el *principio de placer* para excitar la mortífera compulsión a consumir o reclamándose como el único *principio de realidad* (Freud, 1911) al que atender para diseñar las reglas que han de regir el mundo. Convirtió en necesidad el más pequeño de los deseos, y legitimó, o mejor, declaró innegociable, la necesidad de goce y la impugnación de la frustración y la falta. Impuso una ley que es simulacro de ley para un mundo en el que la libertad es la libertad para consumir. Algo igualmente muy lejano del modo en que la Ilustración quiso mirar al hombre y a la civilización.

La Ilustración concurrirá así a una batalla en la que deberá enfrentar, con fuerzas muy mermadas, un monstruo poderoso e irracional, dotado de la furia y el poder del que está dispuesto a consumir hasta el último quintal de combustible fósil en su empeño (Weber, 1905; pág. 233). Y la segunda parte

de este capítulo rastreará el origen de esas debilidades acudiendo a la obra de McIntyre (1984) y muy especialmente al estudio de la *Crítica de la razón práctica* (Kant, 1788) y su empeño por argumentar lógicamente la posibilidad de acceder a una ley práctica que guíe los actos del ser humano sin tener en cuenta el propio beneficio, las propias inclinaciones o el amor propio; y sin recurrir para ello a instancias teológicas o religiosas que puedan dar vigor y solidez a los principios que han de deducirse a través de la razón. La decisión enérgica de que sea la ley moral, autónoma, libre, universal, la que determine inmediatamente –al margen del sentimiento, al margen del deseo, al margen de lo posible o lo imposible- la voluntad (Kant, 1788; A 127). La determinación de “arrebatarle a la razón empíricamente condicionada su jactancia de pretender proporcionar con total exclusividad el fundamento que determine la voluntad” (*Ibid.*; A 31).

Esa ley moral es la que permite acceder a la libertad, y es, en todo caso, la que debe permitir enfrentar el imperativo capitalista de gozar y consumir. Sin embargo, esa ley precisará, a juicio de Kant, de una constitución absolutamente racional, de tal forma que el hombre que actúe conforme a esa ley, lo haga sin verse determinado por la jerarquía de la ley divina ni impulsado por la vieja y desechada teleología, sino como agente individual y autónomo, soberano en su autoridad moral (MacIntyre, 1984; pág. 87). Y es en ese punto donde debemos situar la grieta fundamental del proyecto ilustrado.

Porque el problema es que esa posibilidad humana de hacerse con una ley práctica incondicionada, esa posibilidad de acceder a la condición de sujeto crítico, esa posibilidad de conquista de la libertad y la dignidad, requiere, como condición de posibilidad, de un sujeto neurótico, de un psiquismo suficientemente bien constituido que permita la incardinación en el corazón humano de aquella fuerza impulsora que acarrea el representarse la virtud en toda su pureza (Kant, 1788; A 272). Porque no habrá modo de que la Ética tome la palabra sin que antes nos ocupemos de la Psicología. Ni existirá una posibilidad real de acceder a la *mayoría de edad* si eludimos la cuestión

fundamental de la *minoría de edad* (Fernández Liria, 2002). Porque la liberación de la kantiana patología de las inclinaciones ha de precisar muy probablemente una reflexión acerca de la freudiana patología del deber (Gómez Sánchez, 1998; pág. 150). Porque la condición de posibilidad de un sujeto kantiano sometido a la moral está en la constitución (que no en el nacimiento) de un sujeto freudiano preso de la culpa (Dufour, 2003; pág. 63). Porque nunca podremos asentir a las creencias morales admitiendo su verdad, sino sintiéndonos culpables si dejamos de acatarlas (Kolakowski, 1982; pág. 193). Porque no es posible desprenderse del fundamento místico de las leyes subrayado por Montaigne (*Ensayos*, Tomo III, pág. 332) sin perder con él ese elemento fundamental del que emana la autoridad de toda ley. Porque sólo desde el tabú que se inserta de modo feroz en el alma humana y que “en su naturaleza psicológica no difiere del imperativo categórico de Kant” (Freud, 1912; pág. 1746) es posible que esa instancia fundamental que es el superyó extraiga la fuerza necesaria para ejercer el dominio y “el carácter coercitivo que se manifiesta como imperativo categórico” (Freud, 1923*b*; pág. 2714).

Se introduce así, en el **capítulo III** el elemento fundamental de esta tesis: la función paterna, el complejo de Edipo, la asunción de la ley, serán las que hagan posible el nacimiento de un *sujeto neurótico* sin el cual no hay espacio para un *sujeto crítico*, toda vez que aquél es condición de posibilidad de éste.

El punto de partida de este capítulo se sitúa en el interrogante que apunta al modo en que el hombre puede trascender un estado de naturaleza que parecería propio de la *minoría de edad* para acceder a un universo cultural en el que sería posible la conquista de una ley moral garante de una existencia libre.

La noción de naturaleza, que ya en el siglo XVIII no puede sino ser pensada como un *concepto operativo* (Dor, 1989; pág. 20), es introducida por Rousseau en 1755 como esa *ficción necesaria* para la construcción de un recorrido que conduce a la idea del hombre inmerso en el estado de cultura.

Iniciamos así un itinerario que bucea en El *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Rousseau, 1755), que se detiene en la propuesta (que habrá de ser retomada en las tesis winnicottianas) de una moral que sólo puede emanar de la pureza de la naturaleza humana, que avanza con Lévi-Strauss en el esfuerzo por hallar el sustrato que puede definir una cultura y que pueda establecer lo que, siendo universal, participa de una naturaleza.

El antropólogo parisino concluye, es bien conocido, que es la *ley de prohibición del incesto* la que constituye el criterio estricto que hace posible la separación entre naturaleza y cultura. Un hecho indiscutible, de misterioso y oscuro origen (Lévi-Strauss, 1949; pág. 44), que no es ni puramente cultural ni puramente natural, ya que es la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad. (*Ibid.*; págs. 41-2).

“La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. ¿De dónde proviene? ¿Cuál es su ubicación y su significado?” (*Ibid.*; pág. 43). Es a tales preguntas a las que puede dar respuesta la propuesta freudiana cuya carta fundacional se encuentra en un texto que se adelanta en casi cuatro décadas al de Lévi-Strauss y que no es otro, que, naturalmente, *Tótem y tabú* (Freud, 1912), uno de los trabajos peor comprendidos de Freud. El apresuramiento y la superficialidad con la que frecuentemente ha sido leído este desarrollo teórico, contrasta, de hecho, con la perspicacia mostrada por Lévi-Strauss (1949; pág. 569), al subrayar cómo la aportación de Freud no ha de buscarse tanto en la explicación de los orígenes de la condena consciente del incesto, sino en la formulación de un mito que da cuenta de cómo un acto que se desea intensa e inconscientemente puede ser simbolizado de tal modo que, como un sueño, sea capaz de evocar, precisamente, aquello que jamás fue realizado, porque la cultura se opuso a ello siempre y en todas partes.

Ciertamente, *Tótem y tabú* establece un mito fundacional, el mito simbólico del padre de la horda primitiva, imprescindible para acercarse a la teoría psicoanalítica del padre, ya que toda la consistencia de esta teoría proviene precisamente de él (Dor, 1989, pág. 19). Sin este mito, sin este personaje simbólico, no sería posible la articulación de ese otro mito inaugural, estructural y estructurante, que es el complejo de Edipo. Y sin ellos careceríamos de las herramientas teóricas fundamentales con las que el psicoanálisis trata de abordar el problema de la *minoría de edad*.

De la trama que se desarrolla en *Tótem y tabú*, en el paso de lo *social* a lo *estructural*, se concluye que es la prohibición la que nos remite al incesto, la ley la que instituye el deseo, la renuncia la que da fuerza a una conciencia moral que se hace posible con ella. La muerte violenta del padre terrible -que impone una ley a la que él mismo se sustrae- es la que hará posible, en virtud del sentimiento de culpabilidad y de la obediencia retrospectiva a un padre que ya es simbólico y que se representa en el tótem, la constitución de los dos tabúes fundamentales (parricidio e incesto) coincidentes con los deseos edípicos reprimidos (Freud, 1912; pág. 1839).

“En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, ‘el otro’, como modelo, objeto, auxiliar o adversario” (Freud, 1921; pág. 2563). Y es en la relación con ese “otro” paterno, que enuncia la ley, donde se habrá de construir un superyó garante de la conciencia moral, pues será ese espacio relacional el lugar en el que se habrá de articular el vínculo necesario entre agresividad y sentimiento de culpa, entre asesinato y amor, entre crimen y obediencia retrospectiva, para alcanzar el pensamiento y el lenguaje.

Si la conciencia (moral) es algo dado en nosotros, no es, sin embargo, algo originalmente dado. Es preciso suponer una fuente exterior desde la que no sólo se decida en principio a qué se le debe llamar bien y a qué mal, sino que sea capaz, además, de observar y juzgar los actos del sujeto en ciernes, de

ordenar la rectitud en el comportamiento, de castigar el desliz al que impulsan las inclinaciones naturales (Freud, 1933; pág. 3135). No es posible prescindir de ese agente que ha de asumir la función paterna, ni resulta posible ignorar lo crucial de esa "relación parental" (*Ibid.*; pág. 3136) en la que el padre, como concepto teórico, se ha desprendido de todo familiarismo simplista (Lemaigre, 1993; pág. 481). Sólo tras la aparición mítica de una instancia que permite inaugurar la historia, sólo en un segundo tiempo, "sólo después se forma la situación secundaria que aceptamos, demasiado a la ligera, como normal; situación en la cual la inhibición exterior es internalizada, siendo sustituida la instancia parental por el superyó, el cual vigila, dirige y amenaza al yo exactamente como antes los padres al niño" (*Ibid.*; pág. 3135).

El superyó se edifica, pues, en base a un proceso de *identificación* con la instancia parental (*Ibid.*; pág. 3136), lo que equivale a decir que necesitamos de la función paterna para hacernos con una pieza imprescindible a la hora de encarar la cuestión de la incorporación a la cultura y del acceso enigmático a una razón práctica que nos pueda conducir a la libertad.

En gran medida porque, como Freud (1929) expone en *El malestar en la cultura*, ésta exigirá de un sojuzgamiento pulsional inconcebible sin la instancia superyoica. Y porque la desdicha y la hostilidad consustanciales a la existencia en estado de cultura podrían finalmente aniquilar la civilización sin la estructura sobre la que se asienta la conciencia moral y que, por el entrelazamiento de las pulsiones agresivas y amorosas, hace posible un sentimiento de culpa sano y sostenible.

La función paterna es pues ese elemento clave que no sólo garantiza la apertura de ese espacio en el que habrá de asentarse la conciencia moral del hombre, sino que, al introducir esa ley de leyes que es la prohibición del incesto, despliega el enigma edípico, confronta a la criatura humana con *ese paso que se debe dar* (Dor, 1991; pág. 86), hace posible la incorporación del *infans* a un universo simbólico marcado por la falta, el deseo y la palabra,

muestra el camino para la constitución del sujeto neurótico sin el que no podrá existir el sujeto crítico. Porque ese ciudadano habitante de un espacio cultural, capaz de dar *el paso que se debe dar* para abandonar el estado de naturaleza y *la autoculpable minoría de edad*, va a precisar de la *neurosis* para afrontar exitosamente esa aventura, pues es la neurosis la forma fundamental de la estructuración psíquica del ser humano dotado de lenguaje, de ley, de libertad y de razón. Neurosis que permite a la criatura humana que nace del vientre de su madre, que nace del sexo y sin habla (Fernández Liria, 2002; pág. 153) salvarse del vínculo simbiótico con la figura materna, fugarse de esa cárcel fascinante de *ser* falo materno y dar *ese paso que se debe dar* para acceder a la libre, dolorosa y escasamente feliz existencia incompleta, faltante, deseante.

El **capítulo IV** de este trabajo de investigación pretende dar cuenta de la complejidad de este itinerario tomando dos conocidos fragmentos de un Freud aún decimonónico para iniciar un recorrido que tiene a la histeria como guía.

El título de esta tesis doctoral alude al primero de ellos. En él, el maestro vienés, respondiendo al desconcierto y la incredulidad de una de sus pacientes ante los objetivos y posibilidades de la cura analítica, dejaba sobre el papel una argumentación que terminaría por convertirse en una de las más célebres sentencias psicoanalíticas:

“No dudo que para el Destino sería más fácil que para mí curarla, pero ya se convencerá usted de que adelantamos mucho si conseguimos transformar su miseria histérica en un infortunio corriente. Contra este último podrá usted defenderse mejor con un sistema nervioso nuevamente sano” (Freud, 1895; pág. 168).

El segundo de los textos nos remite a la famosa carta que el pensador vienés escribe a su amigo Wilhelm Fliess, a la vuelta de un verano de intenso autoanálisis, el 21 de septiembre de 1897. Freud confiesa en ella que ha dejado

de creer en el relato de sus pacientes neuróticos (Freud, 1897; pág. 3578; Gay, 1996), que piensa que estos le engañan; para afirmar con rotundidad después que tal conclusión no le lleva en absoluto al desaliento como investigador del psiquismo ni como teórico de la mente humana. No es extraño en absoluto: el nacimiento del psicoanálisis tiene lugar a partir de esa narración mentirosa, pues a partir de ella se forjan algunas de las señas de identidad fundamentales de la verdad psicoanalítica: el concepto de *fantasía inconsciente*, la idea de *realidad psíquica*, el descubrimiento de una sexualidad infantil (Freud, 1933; pág. 3169).

Y en ambos escritos freudianos la evidencia del hecho crucial de que el psicoanálisis nace en el encuentro con la histeria; de que no es posible pensar en el primero sin la segunda, porque es esta última la fundadora de aquél (Ramos García, 2010). Algo que, como se analiza detenidamente en este capítulo, no ha dejado de tener consecuencias para la respetabilidad de la ciencia psicoanalítica, toda vez que la histeria dicta su lección poniendo en evidencia los límites del saber, proponiéndose escurridiza, sugerente y mentirosa. Señalando, irritante, la insuficiencia de los discursos sobre ella misma, poniendo en siempre en jaque a la Medicina (Ramos García, 2007; pág. 313).

Siguiendo a la histeria Freud descubrirá el poder descomunal que sobre el cuerpo puede ejercer el dolor psíquico y el desbordamiento emocional; vislumbrará el impacto de una sexualidad infantil demasiado poderosa y traumática para un psiquismo en ciernes; arribará a la necesidad de un relato inconsciente, de una trama mítica capaz de contener la pulsión. Concluirá que el proceso de constitución del psiquismo humano, la travesía en la que se conquista el legado cultural y se hace propia esa ley inaugural incuestionable con la que se accede a la condición de ser humano de pleno derecho, es el recorrido de la neurosis. Pues la psique de la criatura humana sana, dotada de razón, de pensamiento y de lenguaje, no puede constituirse si no es en un modo histérico, a través de la "histeria normal" (Freud, 1909), lo que implica

que no es posible prescindir de la marca neurótica en la batalla que se ha de librar en la construcción del ciudadano libre y dotado de conciencia moral. Provisto de un psiquismo neurótico que le permite desear y tolerar lo doloroso de la falta, apalabrarla sin que el cuerpo duela, sin sucumbir a la enfermedad de la neurosis.

Ciertamente, la histeria hablará siempre de la cultura y del *zeitgeist*, de los escenarios indicados para la expresión del malestar, de aquellos designados como expertos en el sufrimiento humano, de los remedios disponibles para combatir, aliviar, sanar o erradicar la desdicha. La histeria se modifica en función del medio, de la cultura, del saber y de los personajes que encarnan y detentan ese saber. Habita espacios cambiantes, elige cuidadosamente sus ropajes, siempre acordes con los tiempos que le ha tocado vivir. Sus interlocutores, aquellos llamados a conquistarla, a padecerla, a perseguirla, no serán jamás dejados al azar: la invitación histérica está siempre teñida de una dinámica relativa al dominio, a la autoridad, al saber, al poder; y éste, como la histeria, no se ubica siempre en el mismo lugar ni actúa desde las mismas instituciones.

Y sólo el psicoanálisis, al desplegar en su estudio una epistemología tan revolucionaria como ella, regalará a la histeria una comprensión diferente, desvelando y desarrollando a través de la escucha analítica el complejo nuclear de las neurosis y el mito fundante del sujeto del lenguaje (Marini, 1993; pág. 143). Porque si Freud llega a afirmar con rotundidad la universalidad de los deseos edípicos, si esa trama mítica puede alcanzar el estatuto de principio estructural organizador del devenir humano –normal, sano- en torno a la diferencia de los sexos y de las generaciones (*Ibid.*), si la ciencia psicoanalítica puede identificar este elemento como pieza fundamental en la conformación del sujeto que podrá devenir sujeto crítico, es porque, previamente, en la comprensión y el abordaje terapéutico de la enfermedad histérica, fue posible penetrar en el hecho decisivo de la conflictiva edípica.

Se hace preciso así observar con detenimiento la cuestión edípica. Describir cómo la diferencia sexual anatómica entre niños y niñas tiene consecuencias psíquicas decisivas (Freud, 1925). Volver a Freud para comprender que la auténtica dimensión del complejo de Edipo se gesta en los años veinte del pasado siglo, al resignificarse por completo con la articulación en la teoría psicoanalítica del complejo de castración (Nasio, 1988) y la noción de la primacía del falo (Freud, 1923*a*). Contemplar el mapa que se dibuja, la trama que se teje, el drama que se compone con un mito inconsciente a través del cual el ser humano puede *dar ese paso que se debe dar* (Dor, 1991; pág. 86) para fugarse de la cárcel fascinante de *ser* falo materno y abandonar de ese modo el gozoso paraíso de completud que se vive (y se ha de vivir) en la fusión con la figura de la madre. Vislumbrar el modo en que la criatura humana se incorpora a la cultura desde un estatuto de sujeto de deseo y de la falta. Cómo dejar de ser *infans*, cómo alcanzar la función continente del pensar; cómo transformar lo que no es mental en algo que lo es (Allen, Fonagy y Bateman, 2008; pág. 9); cómo, pues, abandonar esa fase “anterior a la aparición de la palabra y al empleo de símbolos verbales” (Winnicott, 1960*a*; pág. 51); cómo traspasar ese umbral y empezar a habitar un mundo en el que las cosas tienen nombre y se ha de convivir, más allá de la miseria neurótica, con el infortunio corriente.

Este capítulo terminará con una breve y humilde digresión por *El Antiedipo* que nace del asombro y la perplejidad. Dado que todo lo que antecede, no sólo en éste, sino también en los anteriores capítulos, no es sino un intento de vislumbrar el modo en que, desde el pensamiento psicológico, pueda facilitarse la apertura de un espacio que haga posible el acceso a la ciudadanía y la libertad; dado que no dejamos de insistir en que ese anhelo ilustrado precisaba, para que fuese posible su consecución, de una pieza mítica que el psicoanálisis pudo hallar; dado que concluimos que el sujeto crítico precisa del sujeto neurótico como condición de posibilidad; dado que parece demostrado que sólo la sumisión a la ley práctica universal puede permitirnos ser libres; dado que esta ley precisa de un asiento psíquico que viene a ser

ofertado por un superyó (individual y cultural) heredero del complejo de Edipo; dado que sólo el reinado de esa ley de leyes puede liberarnos del mortífero goce absoluto y convertirnos en sujetos del deseo y de la falta; dado que sólo en la renuncia y la neurosis puede combatirse la moción capitalista que, como pulsión de muerte, nos arroja a un estatuto de consumidores sin ciudadanía que habitan un mercado y no una ciudad; dada la estrecha conexión existente entre psicoanálisis y revolución, no puede sino resultar desconcertante la aparición, post mayo francés, de *El Antiedipo* (Deleuze y Guattari, 1972) que se postuló como azote de la supuesta reacción que encerraba el pensamiento psicoanalítico y que hizo sentir a éste, quizás por primera vez -desde luego no sería la última (Pardo, 2004)-, humillado y derrotado (Galván, 2009).

Tras dicho *excursus*, el **capítulo V** examina el segundo de los deslizamientos contemplados en este trabajo de investigación: el que conduce al equívoco de concebir la cultura contemporánea como impregnada (incluso saturada) de pensamiento psicológico cuando en realidad, como consecuencia precisamente del fracaso de la histeria y su relato, sólo reina en ella, como simulacro de ese pensamiento psicológico, la vacua e inane psicologización mercantilizada de una vida cotidiana vana y banal en la que se impone la euforia perpetua (Bruckner, 2000).

El análisis de este segundo deslizamiento se inicia en el intento de disección de su hipotético origen, la histeria fracasada, y dirige su mirada hacia el desvelamiento de aquellos elementos que resultarían imprescindibles en la sofisticada composición de lo que podemos dar en llamar minoría de edad desde un punto de vista psíquico; aquellos elementos que, articulados cuidadosamente, han de considerarse *conditio sine qua non* para que la criatura humana pueda aventurarse en el conflicto edípico y tener acceso a una histeria exitosa y saludable. En este punto, D. W. Winnicott es asumido como un autor irrenunciable, capaz de trazar una potente y poética línea teórica (Marrone, 2001; pág. 136) que no sólo va a permitir conjugar la naturaleza de la criatura

humana con su incorporación al hecho cultural, sino que tratará de superar la falla existente entre lo que fue una teoría del trauma -que se abate desde el exterior- en oposición con el conflicto pulsional -que nace en el interior del individuo-, y de dar un lugar relevante al ambiente -a la "madre-ambiente" (Winnicott, 1963a; pág. 98)-, al encuentro interpersonal, a la intersubjetividad y al bebé que no existe sin su madre (Winnicott, 1967; pág. 147) en el relato explicativo de cómo se construye, a nivel psicológico, una minoría de edad que tanto la Ilustración como Freud daban por descontada: el relato de aquello que debe acontecer en la criatura humana antes de la aparición del lenguaje, antes de la irrupción del Edipo, para que sea posible llevar a cabo exitosamente la travesía neurótica.

A partir de la cotidianidad clínica de su consulta de pediatría y de un detalle aparentemente nimio, perdido en una nota al pie de un texto freudiano de 1911 (Freud, 1911; pág. 1639) Winnicott profundiza en la idea de que el *infans* -el niño que aún carece de habla- no puede ser pensado al margen de su madre, y despliega una teoría del desarrollo humano que, con aromas inequívocamente rousseaunianos, pretende ser complementaria de la propuesta freudiana por cuanto se centra en la indagación de los detalles de lo que Freud da por supuesto: la existencia de un ambiente, de un vínculo y de un repertorio de cuidados maternos lo suficientemente buenos como para que el bebé pueda desarrollar un *self* (un *sí-mismo*, un yo con conciencia de sí, un yo subjetivo, una continuidad existencial) sólido y capaz de sostener las demandas pulsionales y la tramitación edípica. Lo cual es tanto como postular que, efectivamente, y tal y como propone Freud, para atravesar el Edipo en un modo neurótico, para asumir la ley, para incorporarse a la cultura, todo ser humano debe hacer una renuncia, y perder algo. Cierto, pero partiendo de la condición previa y fundamental de que, para perder ese algo, para dar *ese paso que se debe dar*, este ser humano, "*His Majesty the Baby*" (Freud, 1914a; pág. 2027), debe haberlo poseído antes. Y es por ello fundamental que el niño no sea un *desposeído*, que no sufra una *verdadera desposesión*; o, al menos, que no la

sufra antes de un determinado momento crítico (Winnicott, 1956*b*; págs. 408-9).

La necesidad de una función materna suficiente para que pueda resultar efectiva la función paterna; la imprescindible presencia de la “madre corriente dedicada” que desarrolla día a día su delicada intervención en esa etapa en que el *infans* está en un momento de absoluta dependencia; el avance del niño hasta una etapa de “dependencia relativa” en la que puede empezar a percatarse de su dependencia (Winnicott, 1963*b*; pág. 115); el desarrollo de una capacidad para la preocupación por el otro (Winnicott, 1963*a*); la apertura de un espacio psíquico en el que se ha asentado la confianza y la “creencia en” la existencia de un ambiente humano confiable como condición de posibilidad de la “capacidad del niño humano para ser educado moralmente” (Winnicott, 1963*c*; pág. 121); la ineludible alusión al concepto bioniano de *reverie* (Bion, 1962) en la comprensión de cómo se construye un aparato para pensar; la revisión de la teorización contemporánea de autores como Marrone, Stern o Fonagy acerca de la construcción de los cimientos de un psiquismo capaz de afrontar el conflicto edípico... Todas estas provincias son visitadas con atención en un capítulo que enfrenta en su final la cuestión de cómo la ausencia de una cultura mentalizante capaz de aportar pensamiento psicológico y lenguaje, capaz de aportar un relato que incluya el displacer en lugar de aplacarlo brutalmente con un consumible, conduce al fracaso de la histeria, a la derrota del programa ilustrado y al triunfo gozoso de las leyes del capitalismo.

El **capítulo VI**, a modo de epílogo, vuelve sobre los pasos de lo que ha sido esta empresa investigadora y regresa al punto en que ésta se inicia, al escenario clínico en el que tuvo lugar el detonante del comienzo de la misma, al análisis psicológico del conglomerado sintomático que se presenta en consulta bajo la denominación diagnóstica de *Fibromialgia*.

Este síndrome de dolor crónico de etiología desconocida, se considera ya en la actualidad una *enfermedad* relativamente común cuya sintomatología se

caracteriza, esencialmente, por dolor musculoesquelético de carácter difuso, y que se presenta a menudo acompañado por otras manifestaciones clínicas tales como fatiga, alteraciones en el sueño o trastornos en el estado de ánimo (Mease, 2005).

Se revisan los elementos semiológicos del síndrome, las hipótesis fisiopatológicas, las propuestas etiológicas, los abordajes terapéuticos, las cifras epidemiológicas... Pero más allá de las descripciones objetivas, de los datos fríos e incontrovertibles, de las muy serias y no fácilmente objetables hipótesis etiopatogénicas, de las detalladas explicaciones y los rigurosos estudios que colman las páginas de las publicaciones científicas, a lo largo de este capítulo final se intenta comprender algo más acerca de un conglomerado sintomático que metaforiza un estado de cosas marcado por la *medicalización de la vida* (Illich, 1974) y que, con un rótulo diagnóstico que ha hecho fortuna, impacta en lo clínico y lo asistencial y desborda en lo social y cultural.

Porque desconcertante, llena de misterio y vaguedad, oscura en sus orígenes, ambigua, cambiante y proteica en su modo de presentarse, escurridiza y (al menos en apariencia) desesperante para pacientes y tratantes, la *Fibromialgia* se ha convertido, ciertamente, en todo un fenómeno en el ámbito sanitario. Que ha hecho correr ríos de tinta en las más diversas publicaciones médicas -en la década que cubre el cambio de milenio se quintuplicó el número de trabajos dedicados a este tema (Goldenberg y Smith, 2003; Ramos García, 2009)- y también paramédicas (Claudín, 2004; de Madre, 2005). Que es asumida como una identidad por aquellos que la sufren. Que se enarbola con determinación a la hora de asumir las prerrogativas propias del enfermo. Que justifica bajas y pensiones, y hace exigibles los desvelos y atenciones del entorno. Y que ha llenado las consultas de reumatólogos y traumatólogos, de internistas y médicos generales, de psiquiatras y psicólogos para después salir de ellas y extender su éxito a toda la sociedad, hacer furor entre famosos y políticos, animar movimientos asociativos, posibilitar el nacimiento de fundaciones con vocación de *lobby* (Moren, 2003; Rendueles,

2009; pág. 256) o generar la más variada literatura en esta época sin prestigio (Moreno, 2003; Verdú, 2005; pág. 13 y ss.).

La *Fibromialgia*, sí, es una expresión prodigiosa del sufrimiento patologizado que visita las consultas, pero también en un dignísimo representante de la *Némesis médica* (Illich, 1974) que asola este mundo indigno en que el malestar inherente a la vida civilizada (Freud, 1929) queda proscrito si carece una de denominación clínica validada (Ramos García, 2004b). En una época en que la desdicha es enfermedad; en una sociedad en que se promueve, se alienta y se refuerza un estilo de vida consumista –consumo de *enfermedades*, consumo de rótulos diagnósticos, consumo de terapéuticas para tales *enfermedades*– al tiempo que se desaprueba toda opción cultural alternativa (Bauman, 2007; pág. 78); en una cultura en que los remedios médicos son radiantes productos de consumo y los doctores los nuevos magos infalibles... En ese escenario en que se hace más fácil aún “la convergencia de la promesa religiosa y la esperanza neurótica” (Israël, 1976; pág. 141), la *Fibromialgia* pone en evidencia el lamentable triunfo de la práctica médica “basada en lo objetivo”, el regreso a la iatrogenia de la época prefreudiana en que se trataba con cirugía y choques eléctricos a la histeria que suplicaba ser escuchada (Rendueles, 2009; pág. 245), la incapacidad del pensamiento médico de desprenderse de la idea veterinaria de la primacía somática para prestar oídos al sufrimiento psíquico (Israël, 1976; pág. 34). Pero pone en evidencia, sobre todo, la absoluta carencia en la posmodernidad de aquellos elementos sin los cuales es imposible la supervivencia de un proyecto ilustrado y la magnífica sobreabundancia de los rasgos que definen la ideología propugnada por el capitalismo.

Efectivamente, cuando la simbolización y la mentalización del sufrimiento –propugnada por saberes que, como el psicoanálisis, son observados con desprecio por su carácter “acientífico”– es esquivada limpiamente; cuando se invoca en su lugar la “curación” por medio de productos rápidos y eficaces, ya a la venta o prestos a salir al mercado; cuando no hay ya nada que historizar;

cuando los médicos se apoderan del lenguaje y la persona “enferma” queda privada de palabras significativas para expresar su angustia (Illich, 1974; pág. 672); cuando los pacientes no tienen problemas, dificultades relacionales, sinsabores vitales o (menos aún) conflictos intrapsíquicos, sino síntomas descontextualizados que han de ser agrupados, recibir un código y una etiqueta diagnóstica y, a renglón seguido, una indicación de tratamiento; cuando todo esto sucede, el hombre queda relegado al lugar de *infans*. Expropiado de su salud y de su voz por aquellos que se postulan como expertos en este refinado cuerpo de conocimiento que es la Medicina. Expertos que, como tales, reclaman su correspondiente *status* de definidores de la realidad médica (Berger y Luckmann, 1967). Aquellos que, desde una cierta lógica y un cierto *ethos* supuestamente incuestionables, se reclaman cuidadores de los hombres a los que condenan a ser niños. Aquellos que, pretendiéndose herederos de los liberadores valores ilustrados, violan su espíritu y se erigen, apelando al carácter divino de su ciencia, en los dioses que custodian y administran un saber inaccesible a los mortales. Reflejo en el ámbito sanitario de las señas de identidad de la cultura espectacular-mercantil del cambio de milenio.

Es así como la reflexión en torno a estos aspectos, el trabajo intelectual al que obliga el asombro cotidiano en el espacio clínico, conduce una vez más a la impostergable necesidad de apelar al veneno psicoanalítico, al concepto de histeria, a la idea de una mente capaz de constituirse en “aparato para pensar” (Bion, 1962), a la propuesta de construcción de un psiquismo que se estructura a partir de una gramática neurótica sin la cual no puede arribarse a la gramática de la libertad. Porque sólo desde un registro neurótico puede hallarse la salida del paraíso infantil de la ilusión, del mismo modo que sólo a través de ese relato puede estructurarse la ley fundante que prohíbe el goce incestuoso, instituye la falta y despliega el deseo. La ley que, en el mismo gesto que obliga a salir del estado de completud en el que el sujeto sujetado se confunde con la madre, abre la puerta a la vida en libertad del sujeto deseante que convive dignamente con la herida de la castración. Esa ley de leyes a partir de la cual se hace posible el abandono de la minoría de edad, la conquista de la libertad, la

lucha por una vida digna de ser vivida. Una ley sólo comprensible y conceptualizable a partir de una epistemología que recupera el mito para la ciencia, pues se impone suscitando un respeto reverencial al que nadie puede sustraerse (el respeto que sólo genera el firmamento estrellado sobre mí y la conciencia moral en mí) y permite una existencia que se construye con palabras. Y en la que hay un lugar para el infortunio.

...huía de ellas a donde jamás viera en trance de cumplirse las afrentas de los oráculos nefastos que me estaban destinados. [...] ¿Quién hay ahora más desgraciado que este hombre que os habla? ¿Qué hombre podría haber sido más aborrecido de los dioses?

Sófocles, Edipo Rey

I

MIRANDO A LO LEJOS

Prometeo, de quien Pausanias cuenta tenía un altar en la Academia (Paus. I 30, 2), aparece en el mito como el titán capaz de alzarse en rebelión ante Zeus por amor a los hombres. Cuidadoso modelador del ser humano, invirtió tal mimo, tanto tiempo en la forja de su criatura que cuando ésta estuvo terminada ya Epimeteo había repartido todas las virtudes posibles entre los restantes animales que poblaban el mundo.

Conmovido por el desvalimiento humano, por esa fragilidad de los hombres que se hacía patente en su tiritar en la fría noche, el héroe resuelve adentrarse en un terreno divino para robar el fuego reservado sólo a los dioses. Prometeo enfrenta así el sufrimiento humano con una acción audaz, soberbia y desmesurada que lleva la luz allí donde reina la oscuridad, y conquista para el

hombre un bien que no le pertenece, que es arrebatado a los dioses, que era celosamente guardado dentro de los límites del monte Olimpo.

El fuego que Prometeo entrega a los hombres alumbra el nacimiento del arte y de la ciencia que acercará a los débiles mortales a territorios exclusivos de la divinidad, vedados a los humanos, que pretenderán alcanzar una existencia dichosa con dones celestiales (Plat. *Prot.* 320c).

La arrogancia prometeica, su *hybris*, es tan monumental, supone un desafío tal al destino asignado por los dioses a los hombres que la venganza de Zeus no tardará en caer sobre él y azotar a aquellos que se han apropiado de un don divino (Esquilo. *Prom.* 82).

Pandora trae consigo como dote el castigo que corresponde a la revelación a los hombres de un secreto divino. Creada bella y musical, poseedora del don de sanar, Pandora es portadora de la caja que los dioses le entregan a condición de que nunca sea abierta, siendo esta prohibición la que excita irrefrenablemente su curiosidad. Cuando pese a las advertencias de Epimeteo Pandora abre la caja, son liberadas todas las desgracias que ponen fin a la armonía en la que el hombre convivía con el mundo. La pobreza, el crimen, los vicios, las pasiones, las plagas, la fatiga, la tristeza, la vejez, la locura, la enfermedad inundaron el mundo de los hombres, a los que quedó la esperanza como recurso que hacía posible superar la desolación.

El mito compone un escenario evocador de lo que será a lo largo de los siglos uno de los empeños constantes del hombre: la negativa a aceptar la propia fragilidad, el desafío ante la evidencia de su desvalimiento, la revuelta contra la desdicha impuesta por la vida, y la invocación al intelecto -que Aristóteles observaba como cosa divina en el interior del ser humano- como aliado sobre el que sostener la empresa de arañar la felicidad anhelada.

Es ya casi un lugar común la alusión a Prometeo –al que Marx dedicó su tesis doctoral- como un antecedente mítico del revolucionario ilustrado, como la encarnación de la incansable búsqueda de conocimiento, del héroe intelectual en el que habría querido mirarse Kant al construir el lema inaugural de la modernidad: “¡Ten valor de servirse de tu propio entendimiento!” (Kant, 1784; pág. 17). Pero probablemente el mito pueda también ser tomado como metáfora del doloroso destino del proyecto ilustrado que pretendía sacar al hombre de su *autoculpable minoría de edad* para así conducirlo, libre ya de la humillante y perjudicial sumisión a la religión, a la posibilidad de ser digno y, acaso, feliz (*Ibid.*; pág. 24).

El hombre heredero de los bienes ilustrados parece haber sufrido la *némesis* divina, esa *justa indignación* que los dioses griegos reservaban a aquellos empeñados en un éxito excesivo (Dodds, 1951; pág. 42).

Voltaire, exultante, apuntaba hacia un Paraíso terrenal situado allí donde quiera que vayas, y no hacía sino anticipar la promesa de felicidad que la Ilustración y la Revolución francesa dirigirían poco después a la humanidad (Bruckner, 2000; pág. 38). Tras centurias de oscuridad, de un transitar sufriente por un valle de lágrimas en el que la desgracia era sobrellevada con la esperanza de una vida eterna y dichosa después de la muerte, el siglo de las luces iniciaba una nueva página en la Historia con la reivindicación de una existencia feliz, aquí y ahora, casi inevitable como consecuencia del progreso. La humanidad despierta de la larga noche medieval sintiéndose dueña de su propio destino, dispuesta a construir un mundo que responda a los deseos humanos, convencida de que depende de sí que el presente cumpla con su compromiso de futuro, decidida a una revolución en la que el avance del espíritu humano no pueda conducir sino a la dicha.

He aquí las palabras de Condorcet (1794; pág. 9): “Desde el momento en que esta revolución se hubiese operado en toda la clase de los hombres ilustrados, no se encontrarían ya entre ellos más que hombres amigos de la

humanidad, ocupados, de común acuerdo, en acelerar los progresos y la felicidad". La felicidad parece sencillamente fatal, inherente a la marcha triunfal del espíritu humano, irreversible e infalible a la vez. Es imposible no desearla: es una ley natural del corazón humano, idéntica a las leyes de la materia en el mundo físico; es la réplica moral de la ley de la gravitación universal (Bruckner, 2000; pág. 41).

Sin embargo, todo el optimismo con que se iniciaba el siglo XIX se resquebrajaría con la llegada del XX, el estallido de dos guerras mundiales y, entre ellas, en 1929, la publicación por Freud de *El malestar en la cultura*, en el que la felicidad era declarada imposible, una quimera inaccesible que, sencillamente, no entraba en los planes de la Creación (Freud, 1929; pág. 3025). El psicoanálisis suponía una sonora bofetada en la sonrosada mejilla del narcisismo humano, que reaccionó a él primero con escándalo para desembarazarse después de él con limpieza y eficacia, ignorándolo espléndidamente y expulsándolo con fatuidad al rincón de las ideas extravagantes y pseudocientíficas, destinadas a ser rápidamente superadas. Liberados así de evidencias enojosas, el fin de milenio ha podido ser afrontado al fin con renovada convicción en las posibilidades de instaurar la felicidad sobre la tierra, la confianza en el poder arrollador de la ciencia positiva y la certeza irrefutable de que el sufrimiento no tiene cabida en la existencia humana: el malestar no es concebible como consustancial a la vida sino que se tratará siempre del síntoma de un proceso mórbido, el efecto indeseado de alguna enfermedad naturalmente erradicable, el indicador de la necesidad de algún nuevo consumible que la industria debe afanarse en sacar al mercado, el fleco que los avances científicos o tecnológicos solventarán de inmediato.

Es evidente que no ha lugar a la convivencia con el infortunio, que resulta intolerable la frustración cotidiana, que la renuncia que conlleva la justa e inevitable crispación de los nervios es inaceptable. Y sin embargo, desde que nuestras sociedades optaron por la felicidad como único modo de existir, los sufrimientos no dejan de resurgir y multiplicarse a medida que se pretende

acorrallarlos, de modo que la lista crece cada día de forma perversa, aplazando cada vez más la felicidad prometida (Bruckner 2000; pág. 174). ¿Acaso era posible soñar con un retorno a esa armonía en la que el hombre se solazaba antes de que la incontenible curiosidad de Pandora la llevase a abrir la caja que contenía las desgracias humanas? ¿Puede el hombre abandonar la *hybris*, retornar a la humilde aceptación de los designios de la *moira*, escapar quizás así a la *némesis* divina?

Grecia. El mito necesario.

En la Grecia Arcaica, y también en la Grecia Clásica los hombres sabían que era peligroso ser feliz (Dodds, 1951; pág. 42).

Aún antes, en la *Ilíada*, Aquiles, el héroe dispuesto a ganar la gloria que se forja con el pago del más intenso sufrimiento, expresa de un modo trágico el doloroso destino que los dioses han reservado a los hombres. “Así hilaron los dioses el destino propio de los mortales infelices: es su hado vivir acongojados; ellos mismos, en cambio, libres están de cuitas y pesares”. Esta idea, que atraviesa todo el poema como una de sus líneas de pensamiento más profundas, toma formas más precisas al moldearse la figura de las dos tinajas. De ellas Zeus saca sus dones buenos y malos. A algunos hombres se los da mezclados, a otros sólo malos, de modo que vagan atormentados por la faz de la tierra, olvidados de los dioses y de los hombres. El bien puro parece así algo sólo alcanzable por los dioses, en una concepción del mundo que, evidentemente, nada tiene que ver con la justicia (Homero; *Ilíada*, XXIV v. 525 y ss.; Dodds, 1951; pág. 40).

La lectura de Píndaro, de Sófocles, de Heródoto sugiere la evocación de una cultura en la que existe una conciencia viva de la inseguridad humana, una marcada concepción del desvalimiento del hombre, cuyo correlato religioso aludiría a un poder y una sabiduría dominantes que mantendrían al ser humano perpetuamente abatido, incapaz de remontar su condición. A los dioses les

duele todo éxito, toda felicidad que pudiera por un momento elevar nuestra mortalidad por encima de su condición e invadiese así el espacio de lo divino, celosamente guardado (Dodds, 1951; pág. 40).

La dicha sólo puede degustarse ocasionalmente, probablemente tras muchos tragos amargos, desde luego sin alharacas ni exhibiciones que puedan irritar el *phthonos*, la envidia de los dioses: la noción de que aquél que abraza un éxito excesivo corre por tal razón riesgos sobrenaturales, más aún si se vanagloria de su logro, está presente en muchas culturas, en las que ha surgido de modo independiente, y cuyas raíces se hunden profundamente en la naturaleza humana que siglos después el psicoanálisis intentará desentrañar.

El éxito excesivo resulta ofensivo para los dioses y es merecedor por tanto de castigo, aunque parece, sin embargo, que en el pensamiento griego el *phthonos*, interpretado en ocasiones como *némesis*, se desencadena como consecuencia no ya del triunfo en sí, sino como venganza por la complacencia que éste produce en el hombre, y de la *hybris*, la arrogancia que inunda a aquél que ha alcanzado la victoria.

Así, la felicidad se torna peligrosa si es excesiva, cuando el hombre se complace en ella exultante y sin medida. Ha de ser entonces vivida con cierto temor, con inquietud ante el posible juicio de los dioses, que pueden establecer un juicio severo, dictar una sentencia condenatoria, ejecutar una pena.

El hombre está lejos de poder adueñarse o de dirigir su propio destino. Está a merced de los dioses, y serán estos quienes concedan, de graciosa y caprichosa manera, momentos de alegría o de desgracia.

Las leyes que rigen el mundo y el destino de los hombres, las leyes que determinan el orden de todas las cosas, no son leyes que emanan del hombre y su razón. Aquellas a las que el hombre debe someterse son leyes divinas,

trascienden la pequeñez humana, están por encima de las decisiones de los hombres, y no cabe en modo alguno subvertirlas.

El mismo Platón, hijo de la Atenas ilustrada de Pericles, lega a la humanidad antes de su muerte sus extensas *Leyes*, en las que señala al hombre como un juguete, una marioneta de los dioses, una criatura que pende de un hilo, sacudida de acá para allá por sus esperanzas y temores, por placeres y dolores que la hacen danzar (Platón; *Leyes*, 644de; 803c). El mismo Platón, que creció en un círculo social que no sólo se enorgullecía de decidir todas las cuestiones en el tribunal de la razón, sino que tenía el hábito de interpretar toda la conducta humana en términos de un interés propio racional y la creencia de que la virtud consistía esencialmente en una técnica de vida racional; el mismo Platón, cuyo marco de pensamiento no dejó nunca de ser racionalista; el mismo Platón, ya en el siglo IV a. C., y reaccionando a los peligros que intuye en el desmoronamiento del conglomerado de creencias que la Ilustración había propiciado, terminaba por contemplar la importancia insoslayable de toda esa vertiente, por completo irracional, que constituye el elemento religioso (Dodds, 1951; págs. 195-219).

El hombre griego puede ser así pensado como capaz de habitar -incluso en los momentos en que el racionalismo parecía estar al borde de su triunfo definitivo- un mundo en gran medida inmanejable; capaz de asumir una existencia dirigida en buena parte por fuerzas oscuras; dispuesto a plegarse a una normativa de origen divino; y, desde luego, dotado del talento preciso para tolerar la desgracia.

El infortunio es absolutamente cotidiano. La desdicha se asienta en la vida de los hombres con total naturalidad, hasta el punto incluso de que resulta sospechosa y perturbadora su ausencia. La idea de eliminar los sufrimientos, la megalómana pretensión de hacer desaparecer el dolor y la desdicha del mundo que pueblan los seres humanos resulta insólita: supone una provocación a la

divinidad, un desquiciado reto que se convierte en una invocación segura a la adversidad.

Cierto es que el siglo V a. C., la época dorada de la razón en Atenas, en la que las artes y las ciencias viven todo su esplendor, supuso la puesta en jaque de todo un complejo y confuso sistema de creencias lentamente constituido -de un modo acumulativo- por sucesivos movimientos religiosos a lo largo de los siglos. En la escuela de la Hélade, la sede de la filosofía, donde se admiraba la teoría atómica del Universo establecida por Demócrito y Sócrates acuñaba la mayéutica, el racionalismo triunfa sobre lo mágico, y la esfera de lo mítico pierde pujanza ante las desconfiadas y brillantes miradas de los pensadores emergentes.

Destacados personajes de la comunidad científica que despunta en la Época Clásica lanzan continuos ataques a creencias fuertemente arraigadas, y se burlan abiertamente de rituales ampliamente extendidos, lo que constituía un golpe directo contra los consuelos de la religión.

Sin embargo, estos conglomerados de creencias míticas, por irracionales que sean, por carentes que estén de todo fundamento, por irrazonables que puedan parecer, resultan a la postre tan importantes que ninguna sociedad puede existir sin ellos, ni es posible corregirlos de un modo drástico sin que ello comporte un peligro social (Murray, 1946). Es la irrupción de lo sagrado en el mundo lo que lo fundamenta, pues es debido a esa intervención de lo sobrenatural que, en el prestigioso tiempo de los orígenes, el mundo se conformó tal y como lo conocemos. El hombre es lo que es, mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de esa irrupción de lo sagrado revelada por el mito (Eliade, 1963; pág. 17). Y no sólo eso. Efectivamente, tal y como señala Cassirer (1944; pág. 68), "el mito es ficticio, pero se trata de una ficción inconsciente". Un relato que permite entonces una simbolización de aspectos de lo inconsciente que pujarán en cualquier caso por expresarse, por emerger, por

salir a la luz tanto más furiosamente cuanto que no haya una narración disponible para acogerlos.

En la Grecia Clásica, la andanada ilustrada que apeló a la razón para poner en tela de juicio la credibilidad de los misterios divinos y designar al hombre como responsable de sí mismo y su destino, hizo que los cimientos sobre los que se sostenía parte del equilibrio psicológico y social de toda una cultura se tambaleasen peligrosamente. La tradición religiosa garantizaba un cierto orden moral y constituía un dique de contención que, al romperse, desencadenó una avalancha de desconcierto. Muchos de los aspectos más tenebrosos y primitivos del hombre encontraban un modo de sujeción y de freno en el despliegue de un entramado mágico que contribuía en gran medida a proteger al ciudadano y a la ciudad de los elementos más primarios y brutales del ser humano. Los modos de vivir, de conducirse socialmente, de relacionarse con uno mismo y con las propias pasiones, las formas de buscar consuelo, los caminos abiertos para acceder a un alivio, el acatamiento de las leyes o las maneras de comprender el mundo quedaron pendidas en el aire cuando el racionalismo liberó al hombre de las cadenas divinas y le ofreció una libertad que eliminaba muchas certezas y proponía muchas más incertidumbres.

Probablemente Platón fue el único de entre los racionalistas del siglo V a. C. con una inteligencia lo suficientemente penetrante como para intuir los peligros que acechaban al hombre si éste era despojado de los recursos míticos de los que se había servido hasta el momento. Platón, en contraste con el ensimismamiento de otros intelectuales griegos, mantenía fuertes lazos sociales, lo que le permitía comprender la importancia del conglomerado religioso para un pueblo que asistía al auge de la Ilustración y sentía sus efectos, pero que no era ni se sentía protagonista de esa revolución.

Durante siglos el hombre griego había encontrado en el elemento religioso un universo conceptual que le había permitido pensar sobre multitud de fenómenos ininteligibles que acontecían a su alrededor o que se originaban

en su interior. El lenguaje mítico había hecho posible construir una narración de lo incomprensible, y había prestado las palabras con las que acercarse a todo aquello que se escapaba a la razón. Y sin embargo, el mito no cumplía tan sólo una función explicativa, dado que uno de sus rasgos fundamentales ha sido, desde siempre, su poder para articular y facilitar la sumisión del hombre a lo inevitable del destino, de tal modo que la comunidad pueda prepararse para soportar las asperezas de la vida (Campbell, 1949; pág. 338). La era que antecede al estallido del racionalismo es una época en la que el ser humano, sometido a los designios divinos, ultradeterminado por las fuerzas celestiales, se ve encadenado a un rígido destino ineludible que, por esa misma razón, no puede sino ser aceptado más o menos resignadamente. Los reveses vitales, los momentos de desgracia, los contratiempos y las pérdidas, son asumidos como fatales, ajenos a su dominio; su origen se adivina en la voluntad de los dioses, y esa lectura genera un cierto abandono dulce y perezoso en la confortabilidad de lo inevitable.

La revolución racionalista, al desactivar el sistema de creencias que tomaba forma en la religión cívica, en su pretensión de superar la futilidad humana y alcanzar a través de la virtud más excelsa la felicidad de una existencia más cercana a la divina, dejó al hombre momentáneamente inerme ante la adversidad inexplicable, y aterradoramente libre para elegir su propio destino. Dodds (1951; pág. 223) recuerda cómo, en esos momentos de máxima expresión del orgullo griego de la razón humana, un exaltado Aristóteles llega a rechazar, en su *Ética a Nicómaco*, la vieja regla de vida que aconsejaba a los hombres humildad y les imponía una existencia limitada a una dimensión mortal: la rebelión del fundador del Liceo apela a esa cosa divina que existe en el interior del hombre que es el intelecto y que hace posible el acceso humano a un vivir en un nivel de experiencia propio de los dioses y, por tanto, a un vivir como si no se fuera mortal (Arist. *ÉNX* 7).

Tal y como apunta Rohde (1894; pág. 258) con su habitual belleza expresiva, "la ciencia se aferra siempre a la vida; proyecta el espíritu sobre el

más acá; apenas siente la necesidad, la comezón, de remontarse por encima de lo cognoscible, de lo que jamás llega a conocer bastante, de lo inaprehensible, de lo que escapa al dominio de la investigación. Un sereno racionalismo, que se da por satisfecho con cavilar sobre lo que la razón puede discernir, sin sentir jamás la nostalgia de los escalofríos de un misterioso trasmundo: tal es el espíritu que preside la ciencia y la cultura de la época helenística”.

El hombre parecía así llamado a cambiar el curso de la Historia, remover los imperativos del destino y armarse de razones para conquistar territorios propiedad antaño de dioses que caían ahora en el dudoso pozo del olvido. Por un momento, el hombre desterró lo mágico y se dispuso a la construcción de un mundo noble y bueno, y por tanto feliz. Y así, cara a cara con su propia libertad intelectual, sin otra divinidad a la que acudir que la del propio intelecto, cayó sobre el ciudadano una terrible soledad y la pesada carga de una responsabilidad individual ominosa.

El helenismo enterraba las supersticiones y alentaba el despuntar de las ciencias, que se proyectaban ya hacia el futuro tras romper el régimen de dependencia que hasta entonces las había mantenido sujetas con respecto a la filosofía. Las matemáticas, la geometría, la zoología, la botánica, pasaron a convertirse en los poderosos activos de un saber que abandonaba el confuso enjambre de las observaciones aisladas para transformarse en el complejo sistema de disciplinas metódicas que habrían de permitir la comprensión y dominación del mundo. La Medicina se reivindicaba como el reputado saber que facilitará la salud física y psicológica gracias a su ciencia, sin recurrir a milagrosos o hechicerías, y la astronomía propugnará una mirada al universo no ya para desentrañar los misterios de los dioses que pueblan los cielos, sino en busca de estrellas que puedan ser catalogadas y ubicadas en un mapa. La humanidad se lanzaba así al galope del proyecto de civilización griega, dibujando un deslumbrante panorama artístico y científico que dejaba atrás con rapidez las rémoras de lo irracional.

Sin embargo, cuando el salto definitivo parecía inminente, el hombre se detuvo atemorizado y rehusó darlo, como si le fuese imposible desprenderse por completo de todo aquello oscuro, misterioso, mágico, mítico, seguramente ficticio, pero sin duda necesario. Es el momento en el que rebrota la religión popular, y en que la publicación de algunos de los más sólidos tratados hipocráticos coincide con una demanda de curación mágica de tal magnitud que fue capaz de transformar a un héroe menor como Asclepio en uno de los grandes dioses, y a su templo en Epidauro en uno de los más famosos templos del mundo conocido (Dodds, 1951: págs. 184-5).

¿Cómo explicar ese retorno a lo irracional? ¿Cómo explicar la contagiosa veneración de la Serpiente Sagrada? ¿Cómo la propagación del culto a la diosa Fortuna? ¿Por qué se produce el fracaso del racionalismo griego cuando estaba ya tan próxima su victoria inapelable?

Se mencionan en esta tesitura factores de orden intelectual, económico o técnico como argumentos explicativos. Pero probablemente sea preciso apuntar motivos menos ordenadamente racionales y más inconscientes; probablemente haya que ser un poco antropólogo -según la feliz apreciación de Debray- o tal vez un poco psicólogo para dar cuenta de los arcaísmos que en un momento dado asaetearon la racionalidad por los cuatro costados (Dodds, 1951; pág. 236; Debray, 1994).

Por un lado, la ruptura con el determinismo impuesto por el destino arrojó al hombre a un escenario de libertad presumiblemente aterradora y de la que a buen seguro, aun inconscientemente, desease huir despavorido¹⁰. Por

¹⁰ Feuchtwanger ilustra esta idea de un modo sugerente en su aproximación a la Odisea, al apuntar con agudeza cómo muchos marineros transformados en cerdos por los encantos de Circe estaban más que satisfechos por su nueva condición, de modo que se resistían desesperadamente a los intentos de Ulises por romper el hechizo y devolverles la forma humana. Preferían seguir siendo cerdos a ser humanos. Cuando Ulises logra atrapar a un cerdo y transformarlo por una hierba milagrosa en hombre, éste, llamado Elpenor, en absoluto agradecido por volver a su forma anterior, ataca su liberación y le dice a Ulises: "¿Otra vez has vuelto a exponer nuestros cuerpos al peligro y a obligar a nuestros corazones a tomar nuevas decisiones? Yo estaba tan contento, podía revolcarme en el fango, estaba libre de dudas y razonamientos; ¿A qué viniste? ¿A arrojarme de nuevo a mi odiosa vida anterior?"

otro, el elemento inexplicable, la cuota de confusión, el costado desconcertante del mundo y de la vida nunca pudo ser agotado, ni siquiera tímidamente, por los prodigiosos avances científicos de la época, por formidables que estos fueran; y no resulta descabellado pensar que la vuelta a explicaciones míticas supusiese una salida oportuna para los muchos que se veían en dificultades para soportar la angustia de la incertidumbre.

Pero quizás debe contemplarse aún con mayor atención la importancia de los aspectos pasionales y la suerte que estos habían corrido en la época triunfal del racionalismo. Las pasiones, el elemento pulsional, eran observadas como productos demoníacos que procedían de un afuera y que podían perturbar desgraciadamente a los hombres castigados por los dioses. Las pasiones podían así encontrar un acomodo aceptable en el relato mítico, encontrar en él un origen y un sentido que se derrumbó al demolerse los cimientos simbólicos que lo sostenían en pie. Ese era el modo de convivencia con un factor humano que bullía bajo el umbral de la conciencia y para cuyo manejo el hombre griego no tenía otro instrumento que el lenguaje mítico. El Helenismo cometió el grave error de pensar que ese elemento irracional podía ser ignorado, borrado de un plumazo de las entrañas del hombre mortal. Anheló la posibilidad de alcanzar una *ataraxia* (el paraíso del que no cree, dirá Baroja) liberadora de las emociones y las pulsiones tumultuosas que hacían temblar acongojado al ser humano (Baroja, 1911; pág. 285). Tanto desde el epicureísmo como desde el estoicismo pretendió entregar al hombre a sí mismo, intentó llevarlo a la *eudeimónia*, la calma y la satisfacción interior (Nestle, 1961; pág. 246). Y fracasó en ese intento.

Asimismo, de modo paralelo, con una visión quizás no tan ambiciosa, dos escuelas socráticas menores, la de los cínicos y la de los cirenaicos, siguieron desarrollándose también durante el período helenístico con sugerentes planteamientos en lo que atañe al que debería ser el proceder del hombre ante las situaciones que ha de vivir. El cínico Bión de Borístenes, insistirá así en que el centro de gravedad de la existencia del hombre se halla en su interior, de

modo que lo realmente importante, lo determinante de la experiencia humana, será la actitud interna ante la situación externa, y no la tanto la situación en sí: “Del mismo modo que con los animales el mordisco se sigue del modo de aferrarlos, y si se toma una serpiente por el centro se sufre segura picadura, y no si se aferra por el cuello, así también se sufre dolor de los acontecimientos según se los aferra. Si los tomas como Sócrates, no sufrirás lesión de ellos; si los tomas de otra manera, tendrás amargura: no por culpa de la situación, sino por culpa de propio carácter y de tus falsas ideas. Por eso no debe intentarse modificar la situación, sino educarse cada cual para toda situación” (Estob. *Flor.* 5, 67. Citado en Nestle, 1961; pág. 266). Pero esa hipotética posibilidad –que habrá de reeditarse en el programa de la Ilustración- de despejar una incógnita llamada *educación* para la liberación del hombre de las cadenas del mito terminó por resultar ilusoria.

En efecto, el mito trae la promesa y la perspectiva de un mundo trascendental, situado muy lejos de los límites de la experiencia humana, pero permanece siendo humana, demasiado humana (Cassirer, 1944; pág. 66). Liquidar el mito era así tanto como hurtar a la humanidad una parte tan humana de la experiencia vital que aquella, sintiéndose abocada a una orfandad atroz, se revolvió decidida a su reconquista.

Los dioses griegos serán asimilados y conservados por la cultura romana, cuyos usos religiosos diferirán apenas de los de sus antecesores, para ir decayendo al tiempo que se iba apagando la vida del Imperio de Occidente y se extendía la popularidad del monoteísmo cristiano. La orientalización definitiva del Imperio impulsada por Constantino el Grande y el traslado de su capital a Bizancio, mueven al cristianismo a la asunción de una función política, al tiempo que lo convierten por vez primera en la Historia en religión de Estado (Schwanitz, 1999; pág. 62).

La religión monoteísta.

La Edad Media trae a Europa una nueva concepción religiosa, una relación diferente con el único Dios verdadero y una idiosincrasia singular en el manejo del sufrimiento y el deseo; en el modo de transitar por una vida que no es sino el penoso camino hacia la eternidad.

La fidelidad del cristianismo a su herencia griega es difícilmente discutible (Bruckner, 2000; pág. 23). Pero igualmente resulta complicado oponerse a la idea de que aquél presenta matices singulares y determinantes. La soberbia prometeica, atrozmente castigada, resuena sin duda en el mito de un jardín del Edén del que el hombre es expulsado en castigo por esa irrefrenable curiosidad, por esa pulsión de saber que lo arrastra a desobedecer la prohibición explícita de Dios de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Sin embargo, no aparece en el *Génesis* la figura intermediaria de un Titán amante de los hombres, capaz de violar la ley divina por ellos y de sufrir en su carne la ira de un Zeus que lo condena a un tormento terrible al que los hombres escapan (*Génesis*, 3). Imposible hallar en el Pentateuco una relación tan matizada entre la divinidad y los mortales; imposible una lucha tan igualada, tan escasamente asimétrica; inconcebible un encuentro tan apasionado que llega hasta lo carnal, una convivencia tan dramáticamente cercana como la existente entre los dioses griegos y los hombres. Yahvé termina no sólo con el politeísmo, sino también con los dioses que se enamoran y mueren de pasión por las doncellas humanas, que experimentan como los hombres las más bajas pasiones, que llegan a caer en las celadas ingenizadas por aquéllos, que compiten con ellos casi en equilibrio y se someten muchas veces a designios que también a los propios dioses superan.

El Dios bíblico impone normas y marca límites mucho más estrictos a los hombres. Se hace mucho más evidente la inviolabilidad de un espacio que corresponde en exclusiva a la divinidad. El escenario dispuesto para un drama coral en el que los papeles habrían de repartirse entre decenas de dioses y

multitud de criaturas humanas, deja atrás muchas de sus contradicciones y alisa sus pliegues con la propuesta maniquea de un duelo entre el único Dios verdadero y el mal encarnado por Leviatán. En un mundo teñido por el combate de estas dos fuerzas antagónicas, el hombre camina alentado por una y tentado por otra, a lo largo de una suerte de escarpado desfiladero en el que se juega el sentido que haya de tomar el veredicto de Dios el Día del Juicio Final.

El primer libro de la Biblia encaja a la perfección con la estructura del relato mítico que busca una fundamentación del mundo en la intervención sobre él de un ser sagrado en aquellos tiempos primeros en que la tierra era soledad y caos, las tinieblas cubrían el abismo, no existía aún un día diferenciado de la noche ni un firmamento separado de las aguas (Eliade, 1963; *Génesis*, 1). En este texto, la Creación sigue un orden preciso a lo largo de siete días en los que hay tarde y mañana, y en los que el surgimiento de la luz, la separación de cielo y tierra, la retirada de ésta de los mares, el nacimiento de los árboles frutales, la iluminación del sol, la luna y las estrellas, la aparición de los peces y las aves, y más tarde del resto de los animales, dibujan un mundo fértil y rico que Dios entrega al hombre para que lo domine, se sirva de él y lo habite felizmente junto a su compañera y su progenie.

El hombre judeocristiano no sólo es así creado a imagen y semejanza de Dios, sino que es concebido para vivir dichoso a condición de respetar escrupulosamente una única prohibición: ha de abstenerse de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal bajo la advertencia explícita de que la infracción será sancionada con pena de muerte.

La cuestión es entonces clara. La felicidad parece al alcance de la mano del hombre siempre y cuando esté dispuesto a vivir en la ignorancia, ya que el saber es propio de los dioses y está vedado -y ésta es una cuestión de vida o muerte- a los mortales.

Es aquí el diablo el que surge como adalid de la Ilustración, desmintiendo la amenaza divina y señalando sin ambages las razones que mueven a Dios a desear excluir al hombre del territorio del conocimiento. Comer la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal, acceder al saber, perseguir la ciencia de la razón conduce al ser humano a un estatuto divino. El conocimiento no es ya solamente poder, sino el elemento con el cual es posible forjar la transformación del hombre en dios. Acceder al saber supone llegar a ser como los dioses, y el hombre, empujado por la curiosidad femenina, no puede aceptar ya la estupidez dichosa y aparece dispuesto a desafiar la Ley de Dios y arrostrar la muerte si es preciso en su búsqueda de la luz racionalista.

Y resulta sobresaliente que el dogma cristiano explique en estos términos la aparición del mal en el mundo. No se precisa la llegada de Caín y el primer asesinato premeditado y alevoso de la historia fabulosa de la Biblia; ni mucho menos la sádica desmesura de Sodoma y Gomorra. Es el empeño ilustrado el que Dios considera malvado hasta el punto de justificar en este execrable delito su venganza implacable. Cierto es que el homicidio de Abel a manos de su hermano se castiga con un destierro que, es preciso subrayarlo, propicia la fundación de la primera ciudad, lo que supone un hito para la civilización. Sin embargo, la tierra habitada por Caín distaba ya mucho de lo paradisiaco, y la condena de su caminar errante se alivia con la garantía explícita de protección divina a fin de que nadie pueda atentar contra su vida (*Génesis*, 4; Azúa, 1999). Cierto es también que Sodoma y Gomorra, y toda su vega, son destruidas con una lluvia de azufre y fuego. Pero ello tras muchas cavilaciones por parte de Dios, ablandado más y más por los razonamientos de un Abraham que, en un fascinante regateo, consigue la promesa del Señor de no arrasar la ciudad si encuentra en ella aunque sólo sea a diez hombres justos. No fue posible encontrarlos. Sólo el bondadoso Lot se pone a salvo junto a su familia, aunque su mujer queda convertida en estatua de sal al mirar atrás durante la huida. El deseo de saber se paga una vez más con penas escalofriantes (*Génesis*, 18-19).

El hombre hambriento de Ilustración y capaz del inicuo y desobediente mordisco a la fruta de la sabiduría es expulsado del jardín del Edén, condenado a trabajar y ganarse el pan con el sudor de su frente; la mujer a someterse al hombre y parir a sus hijos con dolor; y estos y los hijos de estos a nacer con el estigma de un pecado de origen cuya purga precisará de una vida llena de sufrimientos. A la desdicha le es otorgada así carta de naturaleza y legitimidad, convirtiéndose en uno de los ingredientes esenciales de la vida de los hombres. Su ausencia resulta incomprensible e inconcebible. La infelicidad es connatural al mundo habitado por una criatura humana que ha de olvidar ya el Paraíso del que fue justamente desterrado y preguntarse cómo arrostrar la desventura, cómo mitigarla, cómo posponerla quizá; cómo hallar consuelo para ella mientras camina por una tierra que conduce a otra vida, ésta sí verdadera y eterna, que se encuentra más allá del umbral de este mundo. Así ¿de qué vale al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida? (*Marcos*, 8, 36).

Dentro del conjunto de los *Libros Sapienciales y Poéticos*, el *Libro de la Sabiduría* aparece como un buen representante de lo que puede denominarse como *sabiduría antigua*. Se reflexiona en ella sobre lo bueno y lo malo, sobre lo feliz y lo desgraciado, desplegándose así una concepción teológica en la cual el mundo surge creado por Dios de una manera justa, comprensible y ordenada. En ese orden o justicia del mundo está la razón del éxito y del fracaso para el hombre. Quien es capaz de descubrir y acomodar su vida al orden puesto por Dios en la creación tendrá éxito y alcanzará las gotas de felicidad que el mundo pueda ofrecer. Ese es el hombre sabio. Por el contrario, quien quebranta ese orden inherente a la creación llevará su existencia al fracaso. Es el hombre necio. En esto radican las enseñanzas de los *Proverbios*, que pretenden servir con optimismo a que el hombre acomode su existencia al orden de la creación que Dios ha puesto en ella (Pérez Rodríguez, 1989; pág. 664).

Pero, ¿y cuando esto no es posible? ¿Cómo encarar el sufrimiento que amenaza y castiga a los hombres sin motivo ni razón? Resulta entonces indudable el elemento balsámico, tranquilizador y esperanzador, transmitido en

textos que recogen una esencia que impregnará el imaginario de los pueblos cristianos a lo largo de los siglos y que triunfará especialmente en los momentos más lúgubres y dolorosos. El manejo de la desgracia y la aflicción, y la tolerancia resignada ante la desventura toman como punto de apoyo fundamental el planteamiento de que los reveses en esta vida obedecen a un designio oculto de Dios y que, en un soleado mañana, se verán ampliamente compensados. Algo opaco e ininteligible para los necios pero cristalino para aquellos capaces de ver más allá de lo evidente.

“El sufrimiento

Las almas de los justos están en las manos de Dios

Y ningún tormento las alcanzará.

A los ojos de los necios parecía que habían muerto

Y su partida fue considerada como una desgracia;

Su salida de entre nosotros, un desastre;

Pero ellos están en paz.

Pues si en opinión de los hombres han sido castigados,

Su esperanza está rebosante de inmortalidad.

Por una ligera pena recibirán grandes favores,

Porque Dios los probó

Y los encontró dignos de él.

Los probó como oro en el crisol

Y los aceptó como un sacrificio de holocausto.

A la hora de su visita brillarán

Como chispa que se propaga en los rastrojos.

Juzgarán las naciones y dominarán sobre los pueblos,

Y el Señor reinará sobre ellos para siempre.

Los que confían en él comprenderán la verdad

Y los fieles permanecerán con él en el amor,

Pues para sus elegidos hay gracia y misericordia.

Los malvados recibirán el castigo que merecen sus pensamientos

Por haber despreciado al justo y apartarse del Señor.

Desgraciado el que desprecia la sabiduría y la disciplina;
Vana es su esperanza,
Infructuoso su trabajo e inútiles sus obras.
Sus mujeres son insensatas,
Depravados sus hijos
Y maldita su posteridad".
(*Sabiduría*, 3).

El *Libro de Job* -en el que aparece por vez primera un personaje de la relevancia de Satán- y, quizás más aún, el *Eclesiastés* pueden encuadrarse en la categoría de una suerte de *sabiduría crítica*, punto de inflexión de la sabiduría sobre sí misma, en un momento en que ésta se pregunta con ansiedad y desconfianza si realmente existe un orden justo en la creación. ¿Tiene el hombre en su mano el poder de lograr el éxito en su vida a través de la opción por un modo de actuar justo y noble y del rechazo de la maldad y el pecado? Si Dios, infinitamente justo y bondadoso, ha creado un mundo igualmente justo, ¿ha de recaer otra cosa que la fortuna sobre aquél que obra con justicia y bondad? ¿Es explicable la adversidad del que vive con rectitud o la felicidad del malvado? Ésta es la gran pregunta subyacente en la enloquecedora historia de Job: ¿Cómo explicar que sufra el hombre justo? ¿Cómo puede el hombre justo vivir en medio del dolor? ¿Es acaso injusto el Dios que ha creado un mundo que depara sufrimiento sin tregua al que no lo merece? ¿Cuál es el verdadero sentido de la prueba de Job? (Pérez Rodríguez, 1989; pág. 665). Elihú responde con un argumento que abre una nueva vertiente a través de la cual canalizar la desdicha insoportable e inicialmente injustificable: el miserable se salva mediante la aflicción, y sus oídos se abren por medio de la tribulación (*Job*, 36, 15). Ya en su primer discurso, el hijo de Baraquel anticipa que Dios enseña al hombre por medio del dolor, y es que, si la felicidad está en Dios, feliz es el hombre que por Dios es corregido y no desperdicia la enseñanza del todopoderoso. Porque el hiere y después sana la herida; llaga, y su misma mano cura (*Job*, 33, 14; *Job*, 5, 17-18).

Job pone sobre la mesa el problema de la desgracia que se abate sobre el justo, y el Eclesiastés lanza una pregunta aún más radical, casi nihilista, sobre el sentido de la existencia: ¿Hay en el mundo algo por lo que merezca la pena al hombre vivir, esforzarse y luchar? El propio Qohélet concluye con la desalentadora afirmación de que no existe ninguna realidad en este mundo que de verdad merezca la pena. “Vanidad de vanidades, todo es vanidad”. Se da vanidad sobre la tierra porque hay justos a quienes sucede lo que merece la conducta de los injustos, y hay injustos a quienes sucede lo que merece la conducta de los justos (*Qohélet*, 12, 8; *Qohélet*, 8, 14).

La escandalosa e intolerable sinrazón de un mundo sin justicia ni sentido se resuelve con la piedra angular de la propuesta cristiana de un Juicio Final, clarificador e inapelable, en el que se determine de una vez y para toda la eternidad, la suerte que han de correr, en función sus obras, los bondadosos y los malvados.

Efectivamente, todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba lo que mereció durante su vida mortal, conforme a lo que hizo, bueno o malo (2 *Corintios*, 5, 10). Y sin embargo, la idea de justicia que subyace a este ideario no se circunscribe solamente a una ley que premia a los que actuaron con rectitud y castiga a los que lo hicieron con vileza, sino que se extiende en la conformación de un mucho más amplio principio de la compensación que permite confiar a los desventurados en una generosa reparación en la vida eterna de todos los penares padecidos en la tierra. La justicia divina judeocristiana recoge así del fondo de la caja de Pandora la esperanza para poder soportar una vida de sufrimiento que ciertamente puede atenazarnos ahora, pero de la que seremos liberados en el futuro. Dichosos pues los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de Dios. Dichosos los afligidos, pues ellos serán consolados. Y también los perseguidos, los injuriados y los calumniados, a los que Cristo anima a alegrarse y regocijarse, dada la gran recompensa que habrán de recibir en los cielos (*Mateo*, 5, 1-12).

Sabemos que si esta tienda en que habitamos en la tierra se destruye, tenemos otra casa, que es obra de Dios; una morada eterna en los cielos, no construida por mano de hombres. Por eso gemimos en el estado actual deseando ardientemente ser revestidos de nuestra morada celestial (2 *Corintios*, 5, 1-2). ¿No es este prometedor mañana un maravilloso bálsamo para el desaliento con el que penosamente superamos el día de hoy? ¿No se hace más confortable la pobreza cuando es posible solazarse en la convicción de que más fácil es para un camello atravesar el ojo de una aguja que para los opulentos entrar en el reino de los cielos? ¿No es acaso aceptable la infinitesimal desdicha en esta morada terrena cuando se abre en el horizonte la felicidad para toda la eternidad? ¿No se hace atractivo el dolor cuando éste nos acerca a Dios?

El *Nuevo Testamento* alumbró al hijo de Dios, enviado para habitar entre los hombres y morir para salvarlos con extremo sufrimiento, de un modo cruento y atroz. Humillado, fustigado, víctima de los más mezquinos y sádicos tormentos exigidos por el populacho y consentidos y alentados por los tribunales; traicionado por un amigo, negado por otro, abandonado en la cruz por ese padre terrible que es Dios, ¿es posible dejar de asumir como modelo en el suplicio al *Ecce homo*? ¿No se convierte en gozoso el doloroso sacrificio que puede evocar al del Verbo hecho carne? Ciertamente la negrura medieval desató y popularizó los casos de sufrimiento voluptuoso y arrebatado, ya fuese con los ropajes de la santidad o de la brujería, pero también la religiosidad permitió sobrellevar con resignación cristiana las lúgubres épocas de hambrunas, pobreza y enfermedad. En este punto resultan inolvidables las primeras páginas de *La historia de la locura en la época clásica*, en las que Foucault recuerda el ritual empleado en la iglesia de Vienne con los leprosos a los que se dirigía esta joya de la comunicación paradójica: “Amigo mío, le place a nuestro Señor que hayas sido infectado con esta enfermedad, y te hace nuestro Señor una gran gracia, al quererte castigar por los males que has hecho en este mundo”. El apestado era así salvado por la mano que no le era

tendida, en un fascinante reflejo de lo provechoso que podía resultar invertir en desgracia en el banco de crédito de la Iglesia del Medioevo a fin de garantizarse la salvación eterna (Foucault, 1964; pág. 17; Schwanitz, 1999; pág. 77).

La mortificación permitía restar saldo deudor en el voluminoso libro de cuentas de Dios, con lo que el aguijón del sacrificio incidía en la carne causando una picadura no exenta de placenteras sensaciones. La desdicha obedecía siempre a los misteriosos e inescrutables designios divinos, y la infelicidad se hacía digerible desde la confianza en un futuro reparador no ya en este mundo, sino en el Paraíso al que serían llamados los justos y los golpeados por la miseria y la ignominia. Los últimos habrían de ser los primeros tras el día de un Juicio Final que parece inminente mediado el siglo XIV, con la llegada a Europa de la peste bubónica, cuyo poder mortífero alcanza dimensiones apocalípticas. Sin embargo, aunque diezmada, la humanidad resistió. No así el feudalismo, que empezó a tambalearse ostensiblemente al tiempo que se vislumbraba la llegada del Renacimiento, la modernidad... y el capitalismo.

El promisorio horizonte ilustrado.

Las ciudades italianas se adelantan a su tiempo y al resto de Europa insinuando ya desde la arquitectura y el arte, desde la luz, el color y una belleza sensual, una cierta propuesta de recreación de Paraíso en la tierra. El dinero afluye a Florencia, a Venecia, a Milán, y, desde luego, a Roma, adonde no dejan de llegar fondos procedentes de los tributos eclesiásticos de toda la Europa cristiana. El proyecto de San Pedro es monumental y requiere una inversión económica descomunal. Los acomodados y los opulentos, los que no están dispuestos a ganarse el cielo con una vida de estrecheces, sufrimiento y santidad, disponen de oro para borrar sus culpas, y la Iglesia, que gestiona la salvación y la gracia divina, pone a la venta indulgencias que permiten a los ricos nivelar su singular torneo con los camellos.

La rebelión promovida por Martín Lutero desde Wittenberg con la redacción de las noventa y cinco tesis con las que argumentaba su rechazo radical al mercadeo de la Iglesia puede ser pensada como un movimiento germinal que se propagará en diversas -y no siempre esperables- direcciones. Por una parte, el protestantismo, desde su audaz cuestionamiento de la vertiente comercial de la Iglesia romana gobernada por el papa, abre un espacio escénico para la que será, poco después, una historia de amor arrebatado entre cristianismo y capital. Efectivamente, el idilio vivido hasta entonces entre religión y economía, lejos de enfriarse con la Reforma, aumenta su temperatura con el nacimiento de las iglesias luteranas y anglicanas y, más aún, con la irrupción del calvinismo. En ellas la salvación es concebida como enteramente independiente del modo de obrar individual, y queda librada a la gracia divina la elección de los que morirán para vivir eternamente en el Paraíso y de los que habrán de ser condenados al infierno. Así, se produce una inversión lógica en la que la rectitud y la vida en el temor de Dios deja de ser causa de redención para convertirse en consecuencia de la misma. Ello hace que los fieles, deseosos de descubrirse como integrantes del grupo de los elegidos, opten por un estilo de vida acorde a dicha condición, siendo la cultura del trabajo y la persecución del enriquecimiento dos rasgos considerados fundamentales de los destinados a salvarse (Weber, 1905). Un modo delicioso de disolver el dilema que Mateo (6, 24) pone en labios de Jesús: "Nadie puede servir a dos amos, porque odiará a uno y amará al otro, o bien despreciará a uno y se apegará al otro. No podéis servir Dios y al dinero". A no ser que el silogismo se fuerce hacia una formulación en la que servir a uno de los dos amos sea la prueba irrefutable de lo mucho que se ama al otro...

Por otro lado, la Biblia, fácilmente accesible al pueblo gracias a su traducción al alemán y a la difusión que permite la aparición de la imprenta, es señalada por Lutero como el único referente válido, lo cual conlleva una aproximación henchida de veneración al libro de las Sagradas Escrituras, en una suerte de preludio de lo que será más adelante la relación del ciudadano laico e ilustrado con la Enciclopedia de Diderot y D'Alembert. En este sentido, no dejan

de resultar llamativas las elogiosas palabras que un ateo militante como Condorcet dedica a la figura de Lutero, al que señala como un preilustrado y, sin duda, como un revolucionario que empleaba las armas de la dialéctica y la erudición, y los trazos no menos poderosos del ridículo para desenmascarar las hasta ese momento impunes corruptelas eclesiásticas: "Lutero enseñaba a los pueblos asombrados que aquellas instituciones indignantes no eran el cristianismo, sino su depravación y su vergüenza, que, para ser fiel a la religión de Jesucristo, era preciso renunciar a la de los sacerdotes". Y al protestantismo como el detonador que propicia el estallido del pensamiento independiente de los que aún no se aventuraban a razonar por su cuenta: "Aquellos cuya razón les había prevenido, pero a quienes el temor mantenía en silencio; los que se sentían agitados por una vaga duda que apenas se atrevían a declarar; los más numerosos todavía que, no teniendo más que una vaga creencia, ignoraban toda la extensión de los absurdos teológicos; los que, sin haber reflexionado nunca sobre las cuestiones discutidas, se asombraban al escuchar que tenían que elegir entre opiniones diversas; todos se entregaron apasionadamente a aquellas discusiones de las que ahora averiguaban que dependían a la vez tanto sus intereses temporales como su felicidad futura" (Condorcet, 1794; pág. 97).

Sólo la falsa política de algunos príncipes evitó que la reforma se consumara por completo, prosigue Condorcet, y se apresura a aclarar que, naturalmente, tampoco los reformadores conducían a la verdadera libertad de pensar.

Es verdad que la vida se hace, de algún modo más razonable, y que el éxito, especialmente en lo laboral y lo económico es ensalzado, por cuanto glorifica a Dios; pero también es cierto que la aprobación enfática de la cultura del esfuerzo está a un paso de la exaltación de la cultura del sufrimiento, que la moral es estricta y que el desdén es profundo y hasta cruel para con los sentimientos humanos considerados impuros. La abolición protestante del fascinante concepto de Purgatorio -ideado por la Iglesia en el siglo XII- sugiere un planteamiento religioso mucho más tajante y dicotómico, sin lugar para

prórrogas o medias tintas. Los placeres mundanos representan el mal infinito de la concupiscencia, y suponen una infamia para aquél que pretende acceder a la felicidad celestial (Bruckner, 2000; pág. 26). Quizás se consentía a la razón una prisión menos estrecha, pero la cadena no se había roto aunque ésta fuese ya más larga y menos pesada (Condorcet, 1794; pág. 100).

Sin embargo, el vislumbre del triunfo definitivo de la razón requerirá aún de un giro copernicano, de la llegada de un Galileo decidido a señalar con dedo acusador a los ignorantes y a los criminales¹¹ y, al fin, de la aparición de Descartes, cuya propuesta, entusiasta y audaz, es portadora de un enorme poder de agitación del pensamiento. La elocuente llamada a la rebelión intelectual del racionalismo cartesiano está presente, a partes iguales junto con el empirismo de Locke, en casi todos los filósofos ilustrados (Torres del Moral, 2004; pág. 121).

Gracias sin duda al impulso que el genio de Descartes imprimió, como un primer principio de la revolución en los destinos de la especie humana, la "larga sucesión de siglos de esclavitud e infortunio" toca a su fin de un modo irremediable, y se abre ya a los ojos de los hombres del siglo XVIII la "época feliz de la total y pura libertad social" (Condorcet, 1794; pág. 133).

El advenimiento de la Ilustración se anuncia como el despuntar de un amanecer maravilloso cuya luz despierta al hombre de la larga y negra noche de tiranía e irracionalidad que constituyó la Edad Oscura. Liberado de las ataduras de la superstición, iluminado por una flamante y recién conquistada capacidad para pensar en libertad, sólo la cobardía, la pereza y la falta de decisión podían impedir, a juicio de Kant (1784), que el hombre conquistase territorios de dignidad y bienestar hasta entonces inexplorados. Embarcado en una travesía en la que el viento del progreso sopla con fuerza en popa y las velas de la razón están por completo desplegadas, el ciudadano ilustrado

¹¹ En referencia a las célebres palabras que Brecht pone en boca de Galileo: "El que no conoce la verdad es simplemente un ignorante. Pero el que la conoce y la llama mentira, ¡ése es un criminal!"

navegará irremediablemente en dirección a océanos de felicidad nunca antes surcados por los hombres.

El hombre moderno se levanta en armas para desafiar entonces a Dios. Todo el entramado religioso, que confiere un determinado orden al mundo, es tachado de superchería inadmisibile; la cristiana tolerancia a la desventura, considerada despreciable y pusilánime; la vida en el temor de Dios, propia de ignorantes y abúlicos. La revolución ilustrada no se alza para decapitar a un rey, sino para regresar al jardín del Edén del que el hombre fue un día expulsado, rodear de nuevo el árbol de la ciencia, trepar a él y devorar la fruta con la que demoler el orden divino para hacer de la tierra el Paraíso. Es así que se proclama la desaparición del pecado original, porque resulta infamante someterse a una noción de pecado que castiga al sediento de saber. Es así que se impugna la noción de Cielo y de Infierno, porque éste es el que sufre ya en este mundo el iletrado, y aquél el que al amparo de la razón ocuparán los hombres en un futuro próximo. Es así que hace su aparición la felicidad como un concepto propio de la modernidad y que entra en la Historia traída en volandas por la Ilustración y las Revoluciones francesa y americana: Esta felicidad ya no es una quimera metafísica, una esperanza improbable que hay que perseguir a través de los complejos arcanos de la salvación; la felicidad está aquí y ahora, es ahora o nunca (Bruckner, 2000; pág. 38).

El avance imparable de la ciencia y la convicción de que no hay barreras que no puedan ser superadas con el decidido ejercicio de la razón, el hombre se lanza con optimismo y vehemencia, con la convicción de haberse adueñado de su destino, a la construcción de un mundo que deja de ser un lugar de penitencia para convertirse en un espacio de gozosa realización del ser humano.

No se trata ya de atravesar a duras penas una existencia miserable con la esperanza de alcanzar la salvación y la recompensa de la eternidad celestial,

sino de subirse al veloz tren del progreso para volar hacia la venturosa vida que el mundo ilustrado ha reservado al ser humano.

Es tiempo de dejar atrás la humillante superstición. Es preciso soltarse de los hilos que aún ligan a los hombres a concepciones míticas e irracionales; desasirse de creencias majaderas que convocan terrores atávicos e infantiles; liberarse del elemento religioso que confina al individuo adulto en una sonrojante y *autoculpable minoría de edad*. Se impone ya conquistar la libertad, dismantelar los bochornosos arcaísmos con los que el hombre ha sido intoxicado, enterrar de una vez y para siempre a las divinidades, resolver al fin el problema de un pensamiento manchado de mitología y de magia. Ocupar el lugar que antes pertenecía a los dioses.

Eliade (1958; pág. 9) señala que la originalidad del hombre moderno estriba en su voluntad de ser consecuencia únicamente de su historia, en su deseo de habitar un Cosmos radicalmente desacralizado, y la Revolución francesa se enciende para iluminar la Historia, calcinar un pasado de ignorancia y sumisión, y dar a luz a una sociedad y a un hombre eminentemente modernos y capaces de construir un mundo laico, ilustrado... y feliz.

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano recogida en la Constitución francesa de 1793 se abre con un primer artículo que proclama que el fin de la sociedad es la felicidad común. Un evidente eco de Rousseau en una carta magna que, al amparo de la diosa Razón, se proyecta hacia un futuro que se toca con la punta de los dedos y en el que ese fin se aprecia ya tan inminente como inevitable (Martínez Arancón, 1989; pág. 25). Mientras, desde su exilio en Lausana, un escandalizado, incrédulo y religiosísimo de Maistre no sólo consideraba a Rousseau “el hombre quizá más equivocado del mundo”, sino que auguraba el fracaso del proyecto ilustrado con la aguda y premonitoria argumentación de que ni la *razón* ni la *filosofía* podrían suplir jamás esas bases que se tildaban de *supersticiosas*, de que las instituciones serán fuertes y durables sólo en la medida en que estén *divinizadas* (de Maistre, 1796; págs.

51-2): interesante antecedente del Freud que, desde un ateísmo profundo y sereno, recuerda la fugacidad y el lamentable fracaso del experimento francés en su tentativa de tratar de sustituir la religión por la razón (Freud, 1927; pág. 2986).

Ciertamente, el giro filosófico y político que marca la modernidad dieciochesca habrá de desembocar tristemente en el mar de confusión líquida y espectacular que define la posmodernidad de finales del siglo XX. El sujeto crítico kantiano tenía ante sí un horizonte libre de dioses, un espacio para ser digno. Disponía de la palanca de la ciencia y la razón para poner en movimiento el mundo ilustrado. Se mostraba resuelto a vivir insumiso en relación a Dios y sometido a una conciencia moral que hallaba dentro de sí. Asumía la libertad, aceptaba el trabajo permanente de la razón y se decantaba por una vida agitada y sin paz intelectual. Todo ello resultaba tan prometedor... ¿Quién podría detener ya al hombre que había sido capaz de romper sus humillantes ataduras?

Y nada ha podido detenerlo, es cierto. Nada ni nadie parece haber podido parar su feliz e infantil zambullida en el consumo de disfrutables, en la voraz sobreingesta analgésica, en la tentación de la inocencia (Bruckner, 1995), en la chirriante demanda de que alguien se haga cargo. Antes al contrario. La reverencia hacia el progreso, las revoluciones científicas y las pujantes nuevas tecnologías se han constituido en garantía y soporte de su creciente dolorismo, de su proverbial intolerancia a la desdicha, de su llamativa alergia al *displacer* y al pensamiento independiente.

Sin embargo, resulta absolutamente injusto acusar a los impulsores de la Ilustración de la deriva que habría de tomar su proyecto, pues es indudable que si estos asumían como inevitablemente dichosa la búsqueda de la verdad, la libertad, la justicia y la dignidad; si a juicio del propio Kant (1788; A 212) la autosatisfacción se erigía en el análogo de la felicidad que habría de acompañar necesariamente a la consciencia de la virtud; es igualmente indiscutible que

desdeñaban por completo el ingenuo y pueril anhelo de arribar, sin el impulso ni las restricciones de las leyes morales, a un improbable territorio inundado de felicidad.

Abrazar el conocimiento y la ciencia, apelar a la razón pura a fin de alcanzar una ley moral universal, liberarse del oscurantismo y gozar de los avances de la Humanidad en una siempre incompleta búsqueda del bienestar común nada tiene que ver con lamentarse interminablemente por los múltiples y fastidiosos males que acarrea el hecho de estar vivo. Y, desde luego, es preciso ignorar de punta a cabo toda la *Crítica de la razón práctica* (Kant, 1788) a fin de obviar la distinción radical entre principios prácticos materiales (pertenecientes al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia) y la ley práctica (cuya validez es universal en tanto que atañe a la humanidad que habita el sujeto, permite acceder a la libertad y se liga con ese imperturbable contento que no descansa sobre ningún sentimiento particular y puede ser tildado de intelectual); a fin de anudar la libertad no ya al imperativo categórico de la que ésta emana, sino al imperativo hipotético, empírico, subjetivo, adherido irremediabilmente al principio del amor a sí mismo.

Efectiva y desgraciadamente, no hubo de pasar mucho tiempo para que fuese evidente que si los herederos de la Revolución francesa habían resuelto romper con los grilletes de superstición que atenazaban sus manos y sus pies, si habían arrojado a la hoguera el catecismo medieval, no habría sido para embarcarse en el racionalismo exigente e incómodo que les condujese a un estatuto ciudadanos libres y mayores de edad. Kant lo advertía cuando la posibilidad de Ilustración apenas se esbozaba: “¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. Si puedo pagar, no tengo necesidad de pensar; otros asumirán por mí tan fastidiosa tarea” (Kant, 1784; pág. 18). Despedir a los tutores que tan bondadosamente habían asumido esa tarea de supervisión (*Ibid.*) suponía para el hombre echar a andar solo, exponerse a las caídas; y

encarar en libertad la incertidumbre de la vida, la angustia ante la muerte, el duelo por la pérdida, la congoja de la temporalidad y el dolor propio de la falta.

Lejos de ello, aunque, cierto es, con la supuesta exaltación de la razón como coartada, el anhelo de libertad, la fulgurante ilusión de una posibilidad de fuga de un mundo teísta y teleológico (MacIntyre, 1984; pág. 85) no se vería acompañada de un empeño decidido de asumirse como adultos dispuestos a enfrentarse con un mundo carente de Dios.

El establecimiento de un contrato social y la construcción del estado civil ideado por Rousseau (1762; págs. 48-9) surge como una posibilidad resplandeciente, pero no oculta en lo más mínimo la exigencia y el esfuerzo que supone para el hombre. Se ha de sustituir en su conducta el instinto por la justicia, y se ha de dar a sus acciones la moralidad que antes les faltaba. "Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar con arreglo a otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque se priva en este estado de varias ventajas que le brinda la Naturaleza, gana otras igualmente grandes: sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva hasta tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradaran a menudo por debajo de aquella de que salió, debería bendecir constantemente el dichoso momento que le sacó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre".

Y, de este modo, el acceso a la libertad. Ya que "el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad" (*Ibid.*; pág. 49).

Sin embargo, en virtud de un curioso y perverso deslizamiento, cuya explicación pasa por el desvelamiento de la expropiación llevada a cabo por la

sociedad capitalista del espacio ilustrado, el nacimiento del hombre moderno y la conquista del yo autónomo que habría de marcar el final del siglo XVIII alcanzará, ya al borde del cambio de milenio, un destino inesperado y terriblemente decepcionante. Lejos de la libertad civil y de los límites que le imponía la voluntad general, no sólo se evidencia el triunfo del *individualismo* y el *emotivismo* (MacIntyre, 1984)¹² sino que se constata con crudeza que la supuesta liberación de las ataduras religiosas no sólo no impulsará al ciudadano libre y mayor de edad, sino que permitirá ante todo enmascarar de un modo eficaz la falta de pudor con que el individuo posmoderno se perpetuará en esa *autoculpable minoría de edad* que la Ilustración debía salvar.

Varios movimientos tienen lugar. Por un lado, el declive religioso corre paralelo con la ascendente y vertiginosa carrera científica y tecnológica. Las elites que detentan el saber, el grupo de *expertos universales* (Berger y Luckmann, 1967) recogerá con rapidez el investimento divino retirado a los dioses caídos en desgracia¹³. De esta forma, la pretensión de divinización de la razón humana deviene divinización de una aristocracia que se postula como capaz de nominalizar los retos y objetivos de la civilización cosmopolita y de resolverlos en base al sistema de técnicas que le es propia (Illich, 1974; pág. 642). De otro lado, el descomunal despliegue de un mercado que funda la sociedad capitalista y que impone una lógica que se infiltra de tal forma en la cultura que ya no será posible sustraerse a ella: los avances científicos se transforman en mercancía cuyo valor y relevancia son los que el mercado les otorgue, los administradores de los mismos se convierten en tenderos y los

¹² MacIntyre alude a estos dos rasgos como marcas de identidad de la moralidad imperante en el último cuarto del siglo XX, y define el *emotivismo* como la doctrina según la cual los juicios de valor y, más específicamente los juicios morales, no son *nada más* que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que estos posean un carácter moral o valorativo (MacIntyre, 1984; pág. 26). Resulta inevitable evocar la imagen de una sociedad en la que la democracia es entendida como el derecho de cada cual a opinar desde su particular modo de sentir y la libertad como aquello que posibilita a cada quien a adquirir aquello que se le antoje en función de sus preferencias.

¹³ MacIntyre (1984; pág. 72) apunta cómo estos expertos no serán desde luego los filósofos: "En un mundo de racionalidad secular, la religión no pudo proveer ya ese trasfondo compartido ni fundamento para el discurso moral y la acción; y el fracaso de la filosofía en proveer de lo que la religión ya no podía abastecer fue causa importante de que la filosofía perdiera su papel cultural central y se convirtiera en asunto marginal, estrechamente académico".

ciudadanos devienen consumidores; y todo ello bajo el rigor de unas leyes que no pretenden el bien común sino la continuidad del sistema. Y como efecto tragicómico de estas dos premisas el feliz abandono del habitante de la posmodernidad, consumidor instalado en aquella minoría de edad de la que el proyecto ilustrado habría de liberarnos y en la que la sociedad capitalista nos perpetúa con el poderoso auxilio del camuflaje prestado por una supuesta libertad de pensamiento y acción (de consumo) y por la ingeniosa máscara elegida (y asumida desde el sometimiento supersticioso) para su disfraz. No hay ya deidades que temer ni reglamentaciones preilustradas a las que ceñirse. La ciencia desideologizada ha implantado la libertad de mercado, con lo que no queda sino esperar a que los consumibles pertinentes nos liberen de cualquier dolor, de todo esfuerzo.

Y junto a ello, el pago de un peaje tremendamente gravoso en tanto que priva al hombre de la era moderna de un elemento fundamental para la gestión del problema del acceso a la mayoría de edad.

Sobre los escombros de la irracionalidad y la superstición, sobre los cascotes de los preceptos religiosos, sobre los fragmentos de las narraciones míticas en que se había apoyado hasta entonces la vida de los hombres, se pretendió levantar, con los bellos materiales de la libertad, la ciencia y la razón, el nuevo edificio de la dignidad humana.

Sin embargo, con el agua sucia de la bañera fueron arrojados a las cloacas algunos elementos fundamentales que permanecerán largo tiempo extraviados al tiempo que se perseguía en múltiples direcciones una escapatoria a la desventura que resultará también ilusoria.

Freud y la recuperación de una pieza clave.

Probablemente el gran error ilustrado estuvo en pensar que la educación libertada de las doctrinas religiosas podría cambiar de modo notable la esencia

psicológica del hombre (Freud, 1927; pág. 2991). La reflexión kantiana acerca de la Ilustración deja al lector la impresión de un pensamiento inmensamente optimista y que intuye un camino sencillo, casi fatal, para el hombre decidido a abandonar la niñez y a hacerse cargo de su propia vida: sólo la cobardía puede impedir al hombre que posee libertad e instrucción adueñarse de su destino (Kant, 1784). De igual modo que, más adelante, Marx vislumbrará en la dictadura del proletariado, la abolición de la propiedad privada y la socialización de los medios de producción la salida a la alienación humana y la garantía para la formación de un hombre nuevo, plenamente emancipado y con una existencia *a fortiori* feliz; el derrumbamiento de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y oposición de las mismas, para la aparición de una asociación en la que “el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos” (Marx y Engels, 1848; pág. 69).

Ambos planteamientos encajarían, sin duda, con lo que ese otro protagonista de la sospecha que es Freud (Ricoeur, 1969) definirá como ilusión: creencias que tienen su punto de partida en los deseos humanos de los cuales se derivan, engendradas por el impulso de satisfacción de esos deseos prescindiendo de su relación con la realidad, y prescindiendo de toda garantía real (Freud, 1927; pág. 2977).

El examen freudiano sobre la génesis de las ideas religiosas en *El porvenir de una ilusión* es llevado a cabo con un bisturí afilado. “Tales ideas que nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos. Sabemos ya que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso. El gobierno bondadoso de la divina Providencia mitiga el

miedo a los peligros de la vida; la institución de un orden moral universal, asegura la victoria final de la Justicia, tan vulnerada dentro de la civilización humana, y la prolongación de la existencia terrenal por una vida futura amplía infinitamente los límites temporales y espaciales en los que han de cumplirse los deseos" (Freud, 1927; págs. 2976-7). Y, sin embargo, en este mismo texto, Freud no deja de insistir en que sólo "en un futuro imprecisable", sólo "muy poco a poco" la razón conseguirá que las doctrinas religiosas sean abandonadas. La razón, el dios de los científicos y los intelectuales "no es quizá muy omnipotente y no puede cumplir sino una pequeña parte de lo que sus predecesores prometieron. A nosotros, los que sentimos dolorosamente la vida, no nos promete compensación alguna" (*Ibid.*; pág. 2991).

Y de ahí, de esa encrucijada es de donde parte el pensamiento de Freud, innegable hijo de la Ilustración al tiempo que perturbador y desconcertante para los abanderados del triunfo científico sobre la oscuridad de lo irracional. Porque es precisamente a las catacumbas de la sinrazón, a los territorios de la superstición, a los sueños, a los relatos míticos y a las historias en las que se entreteje la sabiduría popular adonde Freud se dirige decididamente para construir la epistemología psicoanalítica. Es con estos elementos, con los despojos que la Ilustración había abandonado en los vertederos, con los que Freud pretende avanzar y aportar solidez al proyecto ilustrado. La ciencia no podrá progresar victoriosa dando la espalda a la cuestión mitológica, ni será la razón y sólo la razón la que permitirá sacar al hombre de su *autoculpable minoría de edad*, sino que será preciso conquistar y ganar para la ciencia ciertos aspectos por completo irracionales y por completo imprescindibles para el hombre por cuanto su disposición determina los cimientos para una *minoría de edad* sobre la cual podrá edificarse el ser humano dotado de razón. Emerge así una teoría psicológica y filosófica que impulsa el descubrimiento del inconsciente, que desentraña las pulsiones y sus destinos, que disecciona el aparato psíquico y que, a través de la investigación de la universalidad del entramado edípico, salva un escollo fundamental en lo que se refiere al problema de la finitud de la razón.

En efecto, el acceso al lenguaje y la incorporación a la cultura sólo se hace posible en el recorrido edípico y por la intervención del padre, que, como encarnación de la ley primero y como portador de esa ley después, permite a la criatura humana salir del vínculo fusional con la madre para, ya en el registro de la castración, entrar en un universo de deseo. Se materializa así el desdoblamiento de la función paterna que, en el mismo acto de prohibir (el incesto) posibilita (la incorporación al mundo como sujeto deseante). De este modo, Freud idea el modo que hará posible rescatar al hombre de la orfandad premitológica a la que la Ilustración lo había abocado. El relato mítico, la narración fabulosa de los hechos que sucedieron *in illo tempore*, que da cuenta de lo que acaeció a la humanidad y que convirtió a ésta en lo que es, se reintroduce así en la historia del hombre y de la ciencia gracias al giro psicoanalítico (Freud, 1912). El elemento irracional, la pulsión inconsciente y la posibilidad de domeñarla en virtud de una estructura superyoica heredera del complejo de Edipo, son las piezas míticas arrancadas por Freud a los dioses para convertirlas en elementos fundamentales de su planteamiento científico (Freud, 1925; pág. 2902). El padre primordial y terrible que dominaba el espacio de lo divino y que debía ser derrocado a juicio de los revolucionarios ilustrados que pretendían emancipar al hombre, es asumido psicoanalíticamente como esencial para el progreso de la razón y como fundamental para que el niño pueda despegar en busca de su mayoría de edad.

La Ilustración se había comportado como si la distinción entre mayoría y *minoría de edad* le perteneciese de derecho, lo cual estaba muy lejos de ser así. Muy al contrario, con la acusación hecha a las sociedades preilustradas de vivir adormecidas en la *minoría de edad*, el proyecto ilustrado pretendió dar por resuelto un problema que no sólo eludía, sino que agravaba, al escamotear a la Humanidad la solución que, de un modo meticuloso, había desarrollado el pensamiento mítico. Éste, desde una preocupación profunda por la infancia, la familia, y por los ritos iniciáticos que permiten superarlas y vencerlas, es el que justamente provee a la sociedad de una estructura que la mantiene a salvo y

que hace posible aquello que se da en llamar cultura (Fernández Liria, 2002; págs. 155-7; Devereux, 1970). Y es el mito el que Freud reivindica para el hombre que ha de abandonar la completud de la que goza al completar a la madre para, en virtud de la aparición de un tercero paterno, iniciar el trayecto edípico y caminar hacia la incorporación a la cultura en la que, lógicamente, no es posible otra cosa que vivir con malestar.

La propuesta psicoanalítica declara la felicidad inalcanzable. La vida nos ha sido impuesta de un modo tal que nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles, de modo que, para soportarla, no podemos pasar sin lenitivos que nos son indispensables. El sufrimiento nos acecha, dice Freud, por tres frentes: desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse con nosotros con fuerzas destructoras, omnipotentes e implacables; y, por fin, de las relaciones con otros seres humanos, o lo que es lo mismo, de la cultura, a cuyo cargo queda sujetar las pulsiones sexuales y agresivas de modo que estas no alcancen desbocadas el terreno de los hechos. La felicidad sólo puede darse, acaso, como fenómeno episódico, en la satisfacción, casi siempre instantánea de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión. Y se difumina veloz en la inmediata constatación humana de lo inalcanzable del paraíso anhelado y en el gélido contacto de la culpa que se abrocha a ese anhelo de lo prohibido (Freud, 1929; pág. 3024-5).

La conquista de un espacio para la dicha se convierte en improbable hasta tal punto que sólo tiene sentido en tanto que deseo y objetivo codiciado. Es concebible tan sólo como una ilusión, como un horizonte que huye de nosotros con la misma rapidez con que tratamos de aproximarnos a él, como un deseo que surge de la carencia, de la falta, de la castración y que mantiene al hombre alejado de la muerte. El hombre se perfila desde el psicoanálisis como sujeto de deseo, vivo en tanto que deseante, incompleto siempre, en

permanente búsqueda de logros que jamás habrán de deparar una alegría duradera, sino que, una vez alcanzados, le emplazarán a perseguir de nuevo y sin descanso un paraíso perdido irrecuperable, mítico, y del que realmente nunca llegó a disfrutar. La búsqueda se reivindica así como la esencia de la vida, en un planteamiento evocador de las palabras, quizás rápidamente olvidadas de Lessing (1788; pág. 68) en las que declaraba sin titubeos preferir hacerse con el impulso que mueve a la verdad antes que pretender conquistar toda la verdad.

Puedo ir al infierno, pero semejante Dios no va a lograr nunca mi respeto.

John Milton¹⁴

El filósofo Kant dijo, como sabéis, que nada le probaba tan convincentemente la grandeza de Dios como el firmamento estrellado y nuestra conciencia moral. Los astros son ciertamente magníficos; pero en lo que hace a la conciencia moral, Dios ha llevado a cabo una labor desigual y negligente, pues una gran mayoría de los hombres no han recibido sino muy poca; tan poca, que apenas puede decirse que posean alguna.

Sigmund Freud, 1933

II

PRIMER DESLIZAMIENTO. DEL PROYECTO ILUSTRADO A LA SOCIEDAD CAPITALISTA

No resulta sencillo establecer una datación definitiva e indiscutible de la Edad Moderna. Y lo mismo sucede al tratar de fechar el inicio del proceso de la modernidad. Tal vez sea ésta la razón fundamental por la que Braudel, al afrontar esta cuestión, opte por una deliberada y desmesurada ambigüedad – no exenta de sentido del humor- para afirmar que la entrada de nuestro mundo

¹⁴ Citado en Weber, 1905; pág. 116.

en la modernidad es algo que se produce en algún momento entre 1400 y 1800 (Dufour, 2003).

Mucho menos controvertido resulta apuntar al nacimiento del sujeto individual y a la ruptura con la tradición como las características centrales de la inauguración del mundo moderno. Efectivamente, como consecuencia de ese nacimiento y de esa ruptura surgirán dos movimientos revolucionarios sin los cuales no se habría dado la modernidad; dos movimientos cuyas líneas de desarrollo se entrelazan y confunden pese a su esencia, profundamente antitética.

Tales movimientos son Ilustración y capitalismo¹⁵, y es preciso acudir al 30 de enero de 1649 en busca de sus antecedentes fundamentales.

Ese día es ejecutado en Londres Carlos I e instaurada la república en Inglaterra, en una escena cargada de simbolismo, que habrá de repetirse en Francia y Rusia, y cuyas consecuencias tendrán un alcance histórico extraordinario. La breve república de la *Commonwealth* se prolongó por poco más de diez años, pero puede ser considerada un punto de partida al que acudir para que encontrar tanto los fundamentos del incipiente capitalismo moderno que habrá de expandirse por todo el mundo, como los elementos para la edificación de una Constitución que servirá de referente al pensamiento ilustrado francés.

Por un lado, con la cabeza de Carlos I cae toda una política religiosa que, bajo la dirección de William Laud como arzobispo de Canterbury, se había acercado al catolicismo y perseguido con insistencia al puritanismo de corte calvinista, cuya presencia y protagonismo era creciente sobre todo en los

¹⁵ Evidentemente, a pesar de que sus elementos se anudan en el tejido de la modernidad, no es posible situar en un mismo plano ambos movimientos. De hecho, probablemente sea ésta una de las razones básicas por las que la Ilustración, como movimiento filosófico y proyecto político que pretende la consecución del Estado de Derecho, sucumbió arrollada por la dura y muy tangible materialidad del liberalismo económico, proyecto que impulsó la construcción de una sociedad capitalista que se somete a sí misma y somete a sus miembros a las leyes del mercado.

núcleos urbanos de Inglaterra y Escocia. Así, la instauración de la república inglesa supone el triunfo de ese protestantismo de moral rigorista que habiendo sido forzado al exilio se extendía ya en las colonias americanas y que ocupaba ahora el poder en la metrópoli londinense.

El descrédito del lujo y el disfrute, la prohibición del deporte, el cierre de teatros y cervecerías son consecuencias inevitables, durante el gobierno de la *Commonwealth*, de la exaltación de la austeridad y el trabajo constante, de la veneración de la disciplina férrea y masoquista, de la exigencia de aprovechar el tiempo avariciosamente, sin malgastar ociosamente ni un segundo¹⁶. Se extiende así a la vida cotidiana una actitud ascética que había sido durante siglos patrimonio exclusivo de monjes, y se disuelve la radical diferencia que en la mentalidad católica se establecía entre los *praecepta* –el conjunto de normas que contiene el modo de vida exigible a todos los cristianos en general- y los *consilia evangelica* -conjunto de normas a cumplir para alcanzar esa perfección cristiana sólo exigible en el interior de los conventos- lo que, a juicio de Weber (1905), permitirá la emergencia del concepto luterano de *beruf*, condición de posibilidad, tras pasar por el tamiz calvinista, del “espíritu” del capitalismo.

¹⁶ Max Weber (1905; págs. 215-6) comenta la cruenta lucha que en estos momentos tiene lugar en torno al *Book of Sports*, cuya lectura había ordenado Carlos I en todos los pulpitos. “Si los puritanos combatieron con furia la disposición del rey de que, los domingos, estaban legalmente permitidas ciertas diversiones populares fuera del tiempo de los oficios religiosos, no era solamente la perturbación del descanso del sábado lo que les sublevaba, sino el salirse del modo de vida ordenado de los santos. Y cuando el rey amenazó con severos castigos cualquier ataque a la legalidad de esos deportes, su intención era precisamente acabar con ese rasgo *ascético*, peligroso para el Estado por ser *antiautoritario*. La sociedad monárquico-feudal protegía a los ‘amantes de la diversión’ contra la naciente moral burguesa y el conventículo ascético enemigo de la autoridad de la misma manera que la sociedad capitalista hoy suele proteger a los que ‘están dispuestos a trabajar’ frente a la moral de clase de los obreros y frente a los sindicatos enemigos de la autoridad. Frente a esto, los puritanos defendían el *principio* del modo de vida metódico. Pues, por lo demás, el rechazo del deporte por parte de los puritanos no era un rechazo del deporte como tal, ni siquiera entre los cuáqueros. Pero el deporte tenía que servir al objetivo *racional* de ser un descanso necesario para el rendimiento físico. Para el puritanismo el deporte era, por supuesto, sospechoso de ser un medio para gozar con toda naturalidad de instintos indomables, y le resultaba evidentemente reprochable en la medida en que el deporte se convertía en un mero instrumento de disfrute o despertaba la ambición de la lucha, los instintos brutos o las ganas irracionales de hacer apuestas. El enemigo del ascetismo era el disfrute de la vida *instintiva* como tal, que aleja tanto del trabajo profesional como de la piedad, se presentara como deporte ‘señorial’ o como afición a las tabernas y al baile del hombre corriente”.

Por otro lado, el fugaz ensayo republicano encabezado por Cromwell puede considerarse un punto de no retorno de cara a la pretensión de instaurar un orden político absolutamente moderno, en el que el Parlamento asume la soberanía desalojando al rey de un espacio que ha de quedar vacío para que pueda construirse un Estado de Derecho.

En ese gesto político se dramatiza un proyecto cuyas bases teóricas habrán de esperar aún a la llegada de Locke y de sus *Dos tratados sobre el gobierno*. A dichos tratados apelará después la Revolución gloriosa de 1688, y también la americana y la francesa para legitimarse, y a ellos se debe el establecimiento de toda una argumentación filosófica sin la cual sería incomprensible el programa ilustrado y la sociedad moderna. En ellos la libertad y la igualdad entre los hombres son declaradas derechos naturales, y con ellos se anticipa el protagonismo y el éxito de la sociedad civil y la emergencia del concepto de soberanía popular: de hecho, el segundo de estos tratados puede considerarse la carta magna de la democracia burguesa, en la que es la comunidad quien se erige en soberana y quien decide delegar sus derechos en un gobierno organizado de acuerdo con el principio de la división de poderes: el poder legislativo que reside en el Parlamento, y el ejecutivo, otorgado al rey y sus ministros¹⁷.

De este modo, podemos concluir que en un mismo escenario y en un mismo momento de la historia pueden empezar a escucharse los rumores del albor de una cultura en la que una filosofía que invoca el imperio de la razón y la libertad (Kant, 1784) habrá de convivir y exponerse a los contagios de un movimiento llamado capitalismo cuya fuerza alcanzará una magnitud descomunal, y cuya mentalidad y fundamentos últimos remiten a principios de índole religiosa y del todo irracionales (Weber, 1905)¹⁸.

¹⁷ Será precisa la traslación de este modelo a Francia para que, con Voltaire y Montesquieu, se incorpore el poder judicial a esa tríada original.

¹⁸ Montesquieu recordaba que los ingleses habían avanzado más que ningún otro pueblo del mundo en tres cosas: en la religiosidad, en el comercio y en la libertad.

Pero si el prólogo del drama moderno puede situarse aún en el siglo XVII, será preciso acudir a las coordenadas espacio-temporales en las que se anuda su desarrollo a fin de desentrañar el singular isomorfismo y la desdichada confusión que una y otra vez se ha producido y se produce entre capitalismo y pensamiento ilustrado, explicable probablemente por el hecho de que ambos proyectos comparten ciertas características importantes, al tiempo que se tiñen de curiosas coincidencias: ambas corrientes van a marcar profundamente la Europa del siglo XVIII, ambas serán responsables de la ética de la modernidad, ambas le declararán la guerra al pensamiento tradicionalista y arcaico al que pretenden doblegar y ambas lanzarán sus respectivas revoluciones en su deseo irrefrenable de alcanzar la victoria.

Tomando como punto de arranque lo más evidente, tanto el pensamiento ilustrado como el ideario capitalista progresan desde Europa. Y más concretamente desde la Europa central y septentrional¹⁹, la Europa culta desde el punto de vista de la mentalidad capitalista. Asimismo, ambos comparten y determinan un momento histórico, cual es el inicio de la modernidad, que habrá de materializarse de forma inequívoca con las dos revoluciones dieciochescas esenciales: La Revolución francesa supone la expresión política del pensamiento ilustrado, mientras que la Revolución industrial, gestada desde la nueva mentalidad capitalista, se constituye en una locomotora de descomunal potencia para su proyecto.

En efecto, al tiempo que pensadores como Condorcet, Montesquieu, Diderot, Rousseau, Lessing, Kant, Hegel o Schelling celebraban una época en la que se atisbaba el triunfo de la libertad y la razón; al tiempo que las ciencias y la filosofía se sacudían el yugo de la autoridad religiosa; en el momento en que al fin, desde que el sol estaba en el firmamento y los planetas giraban en torno

¹⁹ MacIntyre (1981; pág. 57) señala cuán frecuentemente se tiende a pensar en la Ilustración primordialmente como un episodio de la historia cultural francesa, algo erróneo a su juicio, pues Francia sería, desde el punto de mira de esa misma cultura, la más atrasada de las naciones ilustradas. "Lo que faltaba a los franceses eran tres cosas: una experiencia protestante secularizada, una clase instruida y relacionada con la Administración pública, con el clero y los pensadores laicos formando un público lector unificado, y un tipo de universidad revitalizada como el que representaban Königsberg en el este y Edimburgo y Glasgow en el oeste".

a él, el hombre se apoyaba sobre su cabeza y edificaba la realidad conforme a la razón; en el punto de la historia en que la irracionalidad parecía arrinconada, la moción capitalista esbozaba una nueva ética que cambiará el mundo desde una novísima y demoledora racionalidad cuyas raíces se hunden, sin embargo, en terrenos de una religiosidad profunda de los que extrae toda su fuerza impulsora.

En palabras de Horkheimer (1936; pág. 130), ello supone que “la época caracterizada por la emancipación del individuo” sea también la época en la que “el hombre se experimenta a sí mismo en la esfera económica fundamental como un sujeto de intereses aislado”, que “sólo entra en contacto con otros mediante la compra y la venta”, y que concibe toda comunicación entre seres humanos como “un comercio, una transacción, entre ámbitos contruidos solipsísticamente”.

Paradoja central de la sociedad burguesa y razón fundamental para el extrañamiento respecto al hombre moderno como categoría antropológica (*Ibid.*). Paradoja de una revolución burguesa que no tuvo como ley vital “la cooperación consciente con vistas a la existencia y la felicidad de sus miembros” y que no condujo, por tanto, a las masas al estado duradero de una existencia llena de alegría e igualdad que aquellas demandaban, sino a la dura realidad de una sociedad individualista (*Ibid.*; págs. 82 y 130) que descansa y se acomoda sobre la crítica feroz del egoísmo que la caracteriza y sobre el enaltecimiento de una conciencia moral de la que carece (*Ibid.*; pág. 74).

Ya que mientras el proyecto político de la Ilustración pretendía la construcción de una sociedad mayor de edad capaz de superar, volando en libertad y anclada en la razón, la oscura y desoladora miseria medieval, la empresa capitalista sintió ante sí la oportunidad de desprenderse de ese “tradicionalismo” premoderno que vivía ajeno a la pulsión del aumento de la productividad y se mostraba deseoso simplemente de vivir ganando lo necesario para ello (Weber, 1905; pág. 67).

Capitalismo. Razón de la sinrazón.

Max Weber, autor imprescindible no sólo para la comprensión del capitalismo sino, sobre todo, para la aprehensión de su sorprendente irracionalidad, constituye una referencia fundamental de cara a abordar la tarea de penetrar en los aspectos psicológicos que conforman su mentalidad.

Efectivamente, si Condorcet (1794) dedica su trabajo fundamental a un bosquejo de la progresión del *espíritu humano*, Weber (1905) se centra en el *espíritu capitalista*, y nos conduce magistralmente desde el "racionalismo económico" defendido por Sombart como supuesto elemento fundamental de la economía moderna a la irracionalidad que subyace a la entrega capitalista a la actividad profesional que persigue una acumulación de dinero desbocada y sin límite.

Éste aspecto, la tan extendida idea de que la lógica capitalista ha de ser comprendida como el resultado evidente del triunfo de la razón, aparece como uno de los elementos fundamentales a tener en cuenta a la hora de estudiar los agentes facilitadores del deslizamiento al que hace referencia el título de este apartado. Porque ¿puede considerarse la mentalidad capitalista como una hija, siquiera bastarda, de la aventura humana dirigida al establecimiento del imperio de la razón?

Weber (1905; pág. 82) admite la existencia de un racionalismo económico definible como "ese crecimiento de la productividad del trabajo que elimina la vinculación del proceso de producción a los límites 'orgánicos', naturales, de la persona humana, y lo organiza desde puntos de vista *científicos*". Asimismo, este autor está de acuerdo en que para el empresariado moderno con una visión "idealista", la alegría de vivir que conlleva "el 'haber dado trabajo' a muchos hombres y el haber contribuido al 'florecimiento' económico de su ciudad es una de las características fundamentales de la economía capitalista racionalizada sobre la base de un estricto cálculo contable,

orientada de manera planificada y austera al ansiado éxito económico, a diferencia del vivir al día del campesino y de la rutina privilegiada del artesano gremial" (*Ibid.*; pág. 83). Pero refuta con vigor y solvencia la idea de que el "espíritu capitalista" pueda entenderse como un fenómeno parcial dentro del desarrollo global del racionalismo y deducible, por tanto, de la posición de los principios racionalistas respecto a los problemas últimos de la vida (*Ibid.*).

El racionalismo, apunta Weber, es un concepto histórico que contiene en sí mismo un mundo de contradicciones, y "está claro que se puede 'racionalizar' la vida desde puntos de vista muy diversos y según orientaciones muy diversas" (*Ibid.*; pág. 84)²⁰.

En este sentido, no cabe duda de que la racionalización preside la organización de la vida vivida con un "espíritu" capitalista; es innegable que es desde la reflexión constante y la objetividad desde donde se pretende construir una nueva ética por completo diferente de la del hombre medieval; es irrefutable el deseo de sistematización y orden, necesarios para acceder a un metodología vital estrictamente virtuosa y refinadamente moderna... Pero si para el proyecto ilustrado el triunfo de la razón y el abandono de la minoría de edad requerían como paso fundamental la superación de la indigna sumisión del ser humano al yugo religioso, en la empresa capitalista, por el contrario, a juicio de Weber, la racionalidad que se despliega no sólo no será ajena a la religión, ni menos aún constituirá ésta última un obstáculo para aquella, sino que será precisamente de la religión –y de una religión concreta- de la que procederá esa racionalidad moderna a la que se bautizará como capitalista.

Tal y como subraya Abellán García en su estudio preliminar a la edición de 2001 de *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, en el punto concreto de la mentalidad capitalista se viene a poner de manifiesto, según Weber, que ésta no es un fenómeno parcial dentro de un supuesto proceso

²⁰ En la edición revisada, que Weber llevó a cabo en 1920, se insiste en una nota que "esta sencilla frase, que se olvida con mucha frecuencia, tendría que encabezar cualquier estudio que se ocupe del 'racionalismo'".

global de la razón, sino el resultado –racional- de una religión concreta. “El camino hacia la modernidad, en definitiva, ha venido determinado no por el racionalismo de una razón autónoma, sino por la ética, racional, de una religión” (Abellán García, 2001; pág. 34), algo que no conviene dejar en el olvido cuando la lógica del capitalismo se reivindica como incuestionable producto del avance de la civilización y del progreso del intelecto humano o cuando los herederos de la Escuela de Fráncfort tratan de explicarla como una suerte de reverso tenebroso de la empresa ilustrada (Fernández Liria, Fernández Liria y Alegre Zahonero, 2007; pág. 124).

En este punto no resulta gratuito revisar, siquiera muy sintéticamente la tesis weberiana.

El apasionante itinerario de su investigación toma como punto de partida un hecho estadísticamente contrastado: “el carácter preponderantemente protestante tanto del empresariado y de los capitalistas como de los niveles superiores y cualificados de los obreros, en concreto del personal con formación técnica o comercial superior de las empresas modernas” (Weber, 1905; págs. 43-4).

Este dato había conducido de un modo inevitable a la formulación de una pregunta histórica, planteada de tal modo que se buscaba la razón por la cual se habría producido una especial predisposición en los territorios más desarrollados económicamente para la revolución eclesiástica que supone la Reforma y que tiene lugar a partir del siglo XVI en Europa (*Ibid.*; pág. 45).

La originalidad de la propuesta de Weber es apreciable ya desde el momento en que trata de enfrentar este interrogante, ya que, aunque admite que la rebelión ante el tradicionalismo económico pudo favorecer la tendencia a dudar de la tradición religiosa y a alzarse contra las autoridades tradicionales, enfatiza un aspecto obviado con frecuencia: el de que la Reforma no significó tanto la eliminación de la autoridad de la Iglesia sobre la vida en general como,

más bien, una sustitución de la forma de autoridad existente por otra; “la sustitución de un poder, en muchas ocasiones casi sólo formal, muy cómodo y que en aquella época se hacía sentir poco en la práctica, por una reglamentación completa del modo de vida, infinitamente pesada y seria y que penetraba en todas las esferas de la vida familiar y pública con la mayor intensidad que se pueda pensar” (*Ibid.*).

El pensamiento psicológico de Weber y el análisis de la mentalidad capitalista.

Se abre así una perspectiva que pretende servir de contrapunto a la interpretación materialista de la historia y la cultura representada por el poderosísimo pensamiento de Marx, desde el señalamiento de las grandes dificultades del hombre moderno para imaginar, ni aun con su mejor voluntad, “que la conciencia religiosa haya tenido una significación tan grande para el modo de vida, para la ‘cultura’ y para el ‘carácter de los pueblos’”²¹ (*Ibid.*; pág. 235). Weber se apresura a aclarar que no es en absoluto su intención la de tratar de sustituir una visión materialista por otra unilateralmente espiritualista (*Ibid.*), y elude defender “de ninguna de las maneras una tesis tan simple como, por ejemplo, la de que el ‘espíritu capitalista’ o, incluso, que el capitalismo como tal se pueden entender como resultado de determinadas influencias de la Reforma” (*Ibid.*; pág. 106). Es evidente que existe una “terrible maraña de influencias recíprocas entre la base material, las formas de organización social y política y el contenido espiritual de las épocas de cultura reformada”, dado lo cual “sólo se puede proceder de manera que se investigue si se puede encontrar, y en qué puntos, una determinada *afinidad electiva* entre *ciertas* formas de fe religiosa y la ética profesional” (*Ibid.*; pág. 107).

Esta *ética profesional*, radicalmente nueva y llamativamente irracional, es el elemento que, por encima de cualquier otro, va a resultar fascinante para

²¹ Habremos de volver más adelante a esta cuestión del *carácter* valiéndonos de algunos los planteamientos teóricos impulsados por Freud.

Weber, y que se va a situar, precisamente, en la base de lo que éste va denominar *espíritu capitalista*²².

Porque desde el prisma weberiano²³, lo realmente “fundamental” e interesante es ese “espíritu”, esa “mentalidad” que aspira “profesional” y sistemáticamente al lucro por el lucro mismo (tal y como se refleja de forma cristalina en algunos escritos de los de Benjamin Franklin de los que Weber parte²⁴); esa mentalidad que encontró su forma más adecuada en la empresa capitalista, del mismo modo que ésta encontró en aquella el “impulso mental” más adecuado (*Ibid.*; pág. 73).

Porque “la cuestión sobre las fuerzas impulsoras del desarrollo del capitalismo no es básicamente una cuestión sobre el origen de las reservas de dinero utilizables de forma capitalista²⁵, sino una cuestión sobre el desarrollo del espíritu capitalista”. Y es que, “donde éste sopla y se deja sentir, él se *crea* sus reservas de dinero como instrumento para su actuación, y no al revés. Pero su introducción no suele ser pacífica” (*Ibid.*; págs. 76-7).

El punto crucial, por tanto, estaría en la posibilidad de comprender el origen del funcionamiento psíquico que lleva a la humanidad a ese modo de vida “irracional”, en “el que el hombre está para su negocio y no al revés” (*Ibid.*; pág. 78).

Este “espíritu” se refiere pues a una actitud, a un *habitus*; es decir, a una disposición psíquica del individuo que se manifiesta en sus pautas de comportamiento, en los criterios con los que organiza su vida; que actúa como

²² Cfr. en este sentido, los trabajos de Yolanda Ruano, como, por ejemplo, su magnífico “Acerca de la raíz religiosa del deber profesional. Aportación weberiana a una teoría de la modernidad”.

²³ Weber parece coincidir con Debray en que hay que ser “un poco antropólogo” –o un poco psicólogo– para comprender ciertos momentos de la historia.

²⁴ Básicamente, *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (1736) y *Advice to a Young Tradesman* (1748). Weber señala cómo en algunos fragmentos de estos textos se contiene, “con un nitidez casi clásica” lo esencial de tal espíritu, de una forma descriptiva, ajena a toda justificación o juicio valorativo.

²⁵ Habría aquí una alusión al concepto de *acumulación primitiva* de Marx.

motor, con relativa independencia de las ideas o de las instituciones o sistemas en los que se desenvuelve la acción del individuo (Abellán García, 2001; pág. 18).

Resulta por completo imposible pasar por alto la coherencia y exactitud con que habrá de articularse esta organización vital, así como la metodología plena de sentido racional con la que se desarrollará ese empeño en el trabajo profesional que ignora por completo otro fin que no sea el del lucro en sí mismo, superando toda consideración hedonista o utilitarista. Tanto es así que cualquiera podría estar tentado de decir que tales cualidades “no tienen que ver lo más mínimo con ninguna máxima ética ni menos aún con ningún pensamiento religioso y que, en esa dirección, el fundamento adecuado de ese modo de vida consiste esencialmente en una negación, en la capacidad para *liberarse* de la tradición recibida, es decir, en una *ilustración* liberal al máximo” (Weber, 1905; pág. 77). Sin duda, el capitalismo ha sido a menudo capaz de disfrazarse con ropajes ilustrados, de confundirse infinidad de veces con el pensamiento ilustrado, de suplantar a la propia Ilustración en ocasiones. O de postularse acaso como condición de posibilidad de ésta si no era posible acreditar que fue su inevitable consecuencia. Y su decisión violenta e imparable de rebelarse “racionalmente” contra la tradición ha sido siempre una de las credenciales evidentes de las que valerse para ocupar un lugar de privilegio en la historia del progreso de la humanidad.

En efecto, la mentalidad capitalista se impulsa con la intención de doblegar un “tradicionalismo” para el que la loca y voraz codicia capitalista sólo puede resultar inconcebible y misteriosa, sucia y despreciable. Que alguien pueda convertir en fin exclusivo de su vida laboral la idea de bajar a la tumba, en su momento, cargado de mucho dinero y de bienes sólo le parece explicable al hombre ajeno a la lógica capitalista el resultado de instintos perversos, de la *auri sacra fames* (*Ibid.*; pág. 79).

De este modo, "el enemigo, más bien, con el que tuvo que luchar, ante todo, el "espíritu" del capitalismo fue esa especie de sensibilidad y de conducta, que se suele denominar '*tradicionalismo*'. Porque no hay duda de que "el hombre no quiere, 'por naturaleza' ganar dinero y más dinero, sino que quiere simplemente vivir, vivir como ha estado acostumbrado a vivir y ganar lo necesario para ello. Allí donde el capitalismo comenzó con el aumento de la 'productividad' del trabajo humano a través del incremento de su intensidad, siempre chocó con la resistencia de este *leit motiv* del trabajo precapitalista y sigue chocando hoy en día tanto más cuanto más atrasados (desde el punto de vista capitalista) sean los obreros de los que se ve necesitado" (*Ibid.*; págs. 66-8).

La gran pregunta es, entonces, qué es lo que permitió la forja de ese espíritu absolutamente nuevo y que propició esa nueva forma de vivir en la que una nueva teleología, extraña por completo para la tradición imperante en el momento, surge dispuesta a superar y pisotear el eudemonismo que, de un modo u otro, había impregnado, desde Aristóteles, todo el desarrollo de Occidente. Se trata de comprender cuál es la procedencia de "los impulsos psicológicos que marcaban la orientación del modo de vida y que mantenían al individuo en él. Y estos impulsos procedían de ideas puramente religiosas" (*Ibid.*; pág. 111). Weber concluye que la respuesta sólo puede encontrarse en la religión; pues sólo de una nueva religión puede surgir el potencial capaz de generar esa nueva mentalidad que habrá de configurar el funcionamiento y el carácter de múltiples grupos humanos y, finalmente, de todo un pueblo.

"La fe en torno a la que se dieron las grandes luchas políticas y culturales en los siglos XVI y XVII, en los países cultos más desarrollados desde el punto de vista capitalista –los Países Bajos, Inglaterra, Francia-, fue el *calvinismo*", cuyo dogma característico es "la doctrina de la predestinación" (*Ibid.*; pág. 112-3). El autor al que hemos tomado como guía aclara aquí, en una nota al pie, que en principio no nos interesa en absoluto el origen, los

antecedentes y la evolución de las orientaciones ascéticas, sino que tomamos sus ideas ya totalmente desarrolladas como una unidad (*Ibid.*).

Es así como la investigación weberiana desemboca en lo que el autor da en llamar *protestantismo ascético*, credo en el que se incluyen el calvinismo, el pietismo, el metodismo y las sectas baptistas, y que presenta características doctrinales y prácticas específicamente diferentes tanto de las propias del catolicismo como de las propuestas por el luteranismo.

Porque es del *ascetismo cristiano* de donde nace el modo de vida racional que sobre la base de la *idea de profesión* se constituye en uno de los elementos fundamentales no sólo del espíritu capitalista sino de la cultura moderna (*Ibid.*; pág. 232). Es de ese protestantismo de cuño calvinista de donde procede la socialización del ascetismo, que se extiende desde las celdas de los conventos para transformarse en un ascetismo “en el mundo” (*Ibid.*; pág. 142). Es por él que “la santificación de la vida adopta el carácter de una empresa mercantil” (*Ibid.*; pág. 148). Porque el Dios del calvinismo no exige buenas obras, sino una vida santa, es decir, una santificación por las obras elevada a “sistema”, desde una moral configurada como un “método” consecuente del modo de vida entero (*Ibid.*; págs. 138-9).

Pero se hace preciso bucear aquí en aguas más profundas y dirigirse hacia la doctrina de la predestinación (y hacia las formas en que ésta se popularizó) a fin de comprender mejor de qué forma se pusieron en juego estos elementos y cómo este dogma pudo alcanzar tan alta significación en cuanto a los efectos que tuvo para la historia de la cultura (*Ibid.*; págs. 113-4).

Según esta doctrina, Dios toma, desde la eternidad, la decisión de salvar a una parte de la humanidad y condenar a otra, adjudicando a cada individuo su destino según designios totalmente inescrutables, y ello sin que los hombres puedan hacer nada por alterar tal designio divino. De este modo, sólo Dios y su voluntad importan, con lo que todo lo demás carece de valor. Los designios

divinos son absolutamente inalterables, de tal forma que la gracia de Dios no puede ser perdida por aquellos a los que Él se la da, de la misma manera que no puede ser alcanzable por aquellos a los que Él se la niega (*Ibid.*; pág. 119).

Weber destaca la “patética inhumanidad” de este ideario, y reflexiona sobre la que, a su juicio, hubo de ser la consecuencia forzosa para el estado de ánimo de la generación que se rindió ante su lógica interna: “el sentimiento de una extraña soledad del individuo” (*Ibid.*; pág. 119). Porque en la cuestión más importante en la vida de los hombres de la época de la Reforma, que no era otra que la de la salvación eterna, el hombre quedaba condenado a caminar solo su camino, frente a un destino establecido desde la eternidad.

El hombre quedaba así abandonado, sufriente en una aterradora lejanía de Dios, habitante de un mundo carente de valor. Y, consecuentemente, preso de un aislamiento interior que servirá de base para la posición absolutamente negativa del puritanismo respecto a todos los elementos de carácter sensible-sentimental en la cultura y en la religiosidad subjetiva; que justificará el rechazo absoluto y fundamental de la cultura de los sentidos; y que constituirá una de las raíces más importantes de ese “individualismo desolado y pesimista” tan propio del carácter de los pueblos con un pasado puritano y tan presente en el liberalismo y tan opuesto al modo en que la Ilustración quiso mirar al hombre y a la civilización (*Ibid.*; págs. 120-1).

Sin embargo, si bien es cierto que las premisas propias de la doctrina de la predestinación parecen conducir con claridad a determinados consecuentes, resulta mucho más difícil dar cuenta de cómo, partiendo de tales presupuestos, los creyentes calvinistas pudieron evitar el fatalismo o la indiferencia moral para abrazar en su lugar un modo de vida caracterizado por la sistematización y el autocontrol. Porque al tiempo que puede darse por descontada la capacidad de absorción del malestar y el dolor cotidianos ofertada por un dogma puritano y ascético, podría pensarse como igualmente lógico concluir su ineptitud a la hora de servir como organizador ético y garante de la vida práctica. Porque ¿qué ha

de conducir a un hombre a un comportamiento recto si no depende de él la salvación o la condena? ¿En virtud de qué ha de renunciarse a las bajas pasiones si ya todo está decidido? ¿Qué ofrece el camino de la virtud, del sacrificio, del trabajo, si nada de lo que acontece en este mundo tiene valor alguno? ¿Cómo pudo sortear este protestantismo ascético tales dificultades? ¿Cómo puede responsabilizársele del modo de vida propio de la mentalidad capitalista?

En la búsqueda de la clave que permitiese descifrar este problema, Weber da sobradas pruebas de su genio intelectual al adelantarse medio siglo a Leon Festinger e iluminar el modo en que la práctica pastoral calvinista supo resolver en ese momento este (por entonces aún no conceptualizado) fenómeno de *disonancia cognitiva*.

En 1957, Leon Festinger publica *A Theory of Cognitive Dissonance* e introduce una noción que permite explicar cómo los seres humanos, en su deseo por mantener la coherencia interna en su sistema de ideas y actitudes, se esfuerzan constantemente en mitigar cualquier tensión, desarmonía o incompatibilidad que pudiera surgir entre tales sistemas, generando para ello nuevas ideas o creencias capaces de restituir la homeostasis intrapsíquica. La reducción de la disonancia cognitiva aparece así como un vector importante en el sistema motivacional humano, dado que la tensión psicológica causada por la incongruencia es vivida de un modo profundamente displacentero. Así, Festinger señala cómo la manera en que se trata de producir la reducción de la tensión puede tomar caminos muy diversos, si bien el cambio de ideas o actitudes ante una determinada realidad es uno de los más frecuentes.

La interpretación weberiana de los efectos prácticos suscitados por la doctrina de la predestinación sólo es explicable a la luz de esta acuciante necesidad humana de reducir la disonancia cognitiva. Es evidente que tal doctrina, asumida de un modo descarnado, no podía conducir sino a un absoluto fatalismo, a una completa degradación moral y a una desoladora

indefensión. Sin embargo, Weber observa a este respecto que los sucesores de Calvino se ocuparon, a diferencia de éste, de una cuestión que se convirtió además en prioritaria en la práctica pastoral: la cuestión de la *certitudo salutis*, es decir, la pregunta de si el individuo puede conocer si está entre los elegidos o no, si puede lograr la certidumbre de su salvación. De los textos analizados por Weber se desprende que los pastores calvinistas predicaban a sus creyentes la obligación de estos de sentirse elegidos. El desfallecimiento en tal convicción era señal de una fe insuficiente, y se recomendaba el trabajo infatigable como el medio más apropiado para conseguir esa seguridad. Así pues, el trabajo sin descanso, la sistematización de una "vida santa", el combate constante a la naturalidad del disfrute de la vida instintiva, no permitirán conquistar la salvación, sino la convicción de estar entre los elegidos (Abellán García, 2001; pág. 29). Se trata pues de hacer lo posible por ahuyentar las aterradoras dudas acerca de la propia salvación, aproximarse así a la certeza de estar entre los elegidos y, en un segundo tiempo, comportarse como si efectivamente se tuviera asegurada la salvación, superando de este modo las posibles disonancias cognitivas y los tormentos internos vinculados a ellas.

No cabe duda de que, desde una perspectiva ilustrada, resulta complicado aceptar que semejante lógica pudiese sostenerse en pie, pero es preciso no olvidar que "en una época en la que el más allá lo era todo, en la que la posición social del cristiano dependía de su admisión a la eucaristía, en la que la actuación de los eclesiásticos en el púlpito, en la disciplina eclesiástica y en la actividad pastoral tenía una influencia que nosotros, hombres modernos, no podemos *sencillamente ni imaginar*, en una época así, son los poderes religiosos que se hacen valer en la práctica los verdaderos escultores del 'carácter de un pueblo'" (Weber, 1905; pág. 194).

Queda así marcada a fuego en la mente y en el alma del creyente la convicción de que su destino apunta hacia un *status gratiae*, hacia una liberación del *status naturalis*, hacia una separación, por tanto, de la vileza de

todo lo creado; todo lo cual queda acreditado por una vida sistemáticamente y racionalmente organizada en torno al trabajo profesional infatigable, a la austeridad y el ascetismo, así como a la ética poderosa del sacrificio y la abnegación.

Aunque, como puede observarse con claridad en los textos de Richard Baxter²⁶ analizados por Weber, es la idea del trabajo duro y continuado, corporal o intelectual, la que prevalece por encima de todas como aquella que contiene la esencia moral de este nuevo cristianismo. Y ello por dos motivos que operan al mismo tiempo: en primer lugar porque el trabajo es el medio ascético acreditado desde antiguo y que, como tal, ha sido apreciado desde siempre por la Iglesia occidental; y, junto a ello, porque el trabajo es, sobre todo, el fin mismo de la vida prescrito por Dios, al punto que se concluye que "las pocas ganas de trabajar son síntoma de que se carece del estado de gracia" (*Ibid.*; págs. 199-202).

De este modo, Weber descubre en el protestantismo puritano los materiales fundamentales con los pudo cimentarse esa mentalidad que dará en denominar "espíritu" del capitalismo y que permitió poner en marcha esa conducta económica racional y moderna propia de la sociedad capitalista. Pues si bien el ascetismo protestante intramundano actúa con toda su energía contra el "disfrute" despreocupado de la riqueza (*Ibid.*; pág. 223), viendo en el afán de riqueza como un fin el colmo de lo reprochable, apreciaba, "por el contrario, en la consecución de la riqueza como fruto del trabajo profesional la bendición de Dios", con lo que dicha "valoración, que convertía al trabajo profesional sistemático, permanente e infatigable en el medio ascético más elevado y en la acreditación más visible y segura del hombre regenerado y de la autenticidad de su fe debió de ser ciertamente la palanca más poderosa que se pueda

²⁶ Presbiteriano y apologeta del Sínodo de Westminster, Baxter (1615-1691) destaca entre otros muchos representantes de la ética puritana por su posición eminentemente práctica y conciliatoria y por el reconocimiento universal de sus trabajos, que fueron repetidamente reeditados y traducidos.

pensar para la expansión de esa concepción de la vida que hemos denominado aquí 'espíritu' del capitalismo" (*Ibid.*; págs. 224-5).

El hombre queda así inmerso en una lógica en la que, en virtud de una ciega obediencia a unos preceptos religiosos de inusitada potencia, debe olvidarse de sí, de sus pulsiones²⁷, de sus objetivos, de todo aquello que, por humano, resta atención a lo divino, para entregar su energía y su existencia a una vida de trabajo purificador y generador de riqueza. Porque la obligación del hombre es para con esa riqueza que glorifica a Dios. Es a su constante producción, sin la interferencia que ocasionaría el disfrute, sin la distracción siempre molesta de las cuestiones personales, a lo que ha de dedicarse la vida. Se trata de la entrega al fin máximo, único y fundamental de ganar dinero y cada vez más dinero, "evitando austeramente todo disfrute despreocupado, un ganar dinero despojado por completo de cualquier aspecto eudemonista o hedonista, pensando como un puro *fin en sí mismo*, de modo que se presenta en cualquier caso, como algo trascendente y realmente irracional respecto a la "utilidad" o la "felicidad" del *individuo* concreto. El hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales. Esta inversión de lo que llamaríamos la situación "natural", inversión realmente sin sentido para el sentir natural, es con toda claridad, absolutamente, un *leit motiv* del capitalismo, de la misma manera que les resulta extraña a los hombres no alcanzados por el hálito del capitalismo" (Weber, 1905; pág. 62).

²⁷ Es importante insistir aquí una cuestión terminológica fundamental en psicoanálisis: En Freud, el concepto "trieb" ha de traducirse por *pulsión* (como efectivamente hace Etcheverry), y no por *instinto* (como erróneamente hace López-Ballesteros), pues hace referencia a un proceso dinámico consistente en un impulso que hace tender al organismo hacia un fin. Tal *fin* es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al *objeto*, la pulsión puede alcanzar su fin. El *objeto* de la pulsión, eminentemente humana, es variable y contingente, y sólo es elegido en su forma definitiva en función de las vicisitudes de la historia del sujeto. El *instinto*, en cambio, se refiere a un comportamiento animal fijado por la herencia, característico de la especie –aparece de modo idéntico en todos los individuos de esa especie–, preformado en su desenvolvimiento y adaptado a su objeto, fijo e inamovible.

Es cierto. Esa base moral y religiosa puritana terminará por desaparecer en la evolución del capitalismo (Abellán García, 2001; pág. 32). Ya en Franklin esa fundamentación religiosa se había extinguido (Weber, 1905; pág. 232). Como apuntaba Marx, nada escapa a los efectos corrosivos del capitalismo. Ni tan siquiera el motor religioso que permitió su arranque. La empresa capitalista, de hecho, en el momento en que se vio dotada de las condiciones mecánico-maquinistas con las que mantener su creciente impulso, empezó a mirar torvamente a la religión como un engorro que distraía a los hombres del trabajo que aún tenían pendiente. Sin embargo, ¿cómo no concluir con Weber que la modernidad inspirada por el capitalismo no se construyó desde un ideario que dimanaba de una razón autónoma, sino desde la ética, racional, de una religión?

He aquí una cuestión fundamental que el capitalismo ha sabido ocultar con brillantez a lo largo de los últimos doscientos años: esa deslumbrante iniciativa privada; ese impetuoso genio empresarial; esos maravillosos, austeros y concienzudos obreros que consideraban asimismo que su trabajo era una profesión grata y querida por Dios; ese tesón derrochado en la generación de riqueza; todo ese proyecto nunca estuvo al servicio del hombre, ni se puso en pie desde una mayoría de edad, ni se articuló desde una razón libre, ni jamás pretendió dotarse de un programa político que fuese más allá de una legalidad que garantizase las leyes del mercado²⁸.

Porque toda la racionalización que permitiría uniformar el estilo de vida al estilo capitalista, toda la sistematización que hizo posible la estandarización de la producción, era razón religiosa y sistematización irracional, cuyo principio y finalidad fundamentales se hallaban en el desgarrado empeño por alcanzar una respuesta positiva para la *certitudo salutis*, por salvar la disonancia cognitiva que suponía vivir de una forma impropia de los elegidos por Dios. Se trataba en el fondo de salvarse. De un sálvese quien pueda en el que se forjó de un modo

²⁸

Protección de la propiedad y cumplimiento contractual.

ya inmarcesible la individualidad y la profunda soledad del sujeto habitante de la sociedad capitalista.

Fue así la religión la que garantizó el éxito inicial de la moción capitalista. No se trataba de emprender la aventura de la libertad en cuyo empeño se embarcó la Ilustración. Se rompía con la tradición, y eso es indudable. Y nacía poderoso el sujeto individual, también eso es evidente. Pero sin los riesgos del pánico evocado por la libertad ni los titubeos inevitables de un soltar amarras. Las cadenas del tradicionalismo se rompieron, pero para ser sustituidas por otras más férreas, gruesas y ceñidas. Se abandona un yugo, pero se sustituía por otro. Y esto fue lo que, en gran medida garantizó el éxito del capitalismo, dotado de fuerzas que el proyecto ilustrado desdeñó ya en su declaración de principios.

Ya después, la religión fue innecesaria. El mundo se transformó de un modo imparable²⁹, y la criatura capitalista cobró independencia, pasando a ser, hasta el día de hoy, un monstruo que nos gobierna con puño de acero y ante el cual nos postramos pidiendo clemencia, tratando de aplacar sus iras, sus caprichosos desafueros, sus temperamentales arranques de ira. Curiosamente con la convicción proclamada de que es el monstruo el que está a nuestro servicio, el que funciona a nuestro antojo, el que nos proporciona una vida apacible y gozosa, cierto es, con alguna que otra servidumbre..., pero en absoluta libertad.

La religión se tornó del todo prescindible, pues ya la dinámica capitalista era inexorable, necesaria, fatal. No quedaba ya más remedio que someterse al monstruo que había creado el hombre y que creaba ahora para el hombre una nueva realidad de la que no había escapatoria.

²⁹ No habrá de pasar mucho tiempo para que la descomunal toxicidad del capitalismo empiece a generar experimentos políticos de importancia. Fundamentalmente a principio del siglo XX surgen diferentes intentos de resolver la perversidad de ese mundo transformado, de los efectos de ese exótico orden capitalista que, separándose radicalmente de las demás instituciones sociales, habría obligado al resto de la sociedad a funcionar plegándose a sus leyes particulares, hasta el punto de poner en peligro su supervivencia: serán los grandes "contramovimientos" expuestos por Polanyi en *La gran transformación*.

“El puritano quería ser un hombre profesional, nosotros tenemos que serlo. Pues el ascetismo, al trasladarse desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar a dominar la moralidad intramundana, ayudó a construir ese poderoso mundo del sistema económico moderno, vinculado a condiciones técnicas y económicas en su producción mecánico-maquinista, que determina hoy, con una fuerza irresistible, el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de esta máquina –y no sólo de los que participan directamente en la actividad económica- y que, quizá, lo determinará hasta que se consuma el último quintal de combustible fósil” (*Ibid.*; pág. 233).

Resulta esencial en este punto detenernos un instante y reflexionar sobre la cuestión de la ética que el sistema capitalista esculpe articulando un interesante equilibrio entre la ley moral, los ideales y el manejo de las pulsiones. Habrá tiempo para profundizar más adelante en esta cuestión fundamental, pero es preciso adelantar algunas ideas.

Por una parte, la ley moral no pretende construirse desde la razón en la sociedad capitalista. En todo caso es el camino inverso el que se sigue: es la racionalidad puritana la que procede directamente de una ley divina, irracional. Son las leyes que emanan de la voluntad de Dios las que rigen la sociedad y el destino de los hombres; las que establecen los patrones para el funcionamiento del mundo. Nada más alejado de una posibilidad de libertad para el hombre. Más adelante, cuando el elemento religioso ya no sólo resulte ocioso, sino que pase a constituirse en un estorbo, será preciso que la sociedad capitalista apunte sus cimientos con otros materiales cuya importancia será creciente. En efecto, si la religión era dejada de lado, se perdía con ella un instrumento de gran relevancia tanto para el mantenimiento de la disciplina profesional y productiva como para la absorción del malestar vital y el fortalecimiento del ascetismo: dejaba de ser tan fácilmente garantizable la sumisión a ciertas reglas y la conformidad con condiciones de vida miserables, lo cual podía avivar

la crispación y mover a la revolución³⁰. Irá siendo evidente que no basta con el control de los medios de producción, con la dominación por la fuerza o con la amenaza de dejar morir de hambre al díscolo potencial que se disponga a pasar a la acción desde el descontento con el sistema mercantil. Es así como el capitalismo, cuya plasticidad y capacidad de adaptación a las circunstancias es sobresaliente, avanza en la resolución de estos problemas aportando diversas soluciones. Una de ellas se basa en la apropiación de nuevos ideales, que toma prestados del programa ilustrado: asume así la idea de progreso, se viste de sistema económico cuya finalidad es benéfica y se presenta como utilitarista, pues no hay duda de que es la sociedad capitalista la que garantiza lo mejor para la mayoría. Otra reside en la habilidad para convencer a la población de que, siendo el planteamiento capitalista aquel que hace posible la libertad y la igualdad de oportunidades, no existe alternativa alguna razonable que no pase por alguna suerte de tiranía y deshumanización. Además, el auge alcanzado por el trabajo profesional gracias al aliento puritano conservó gran parte de su poder, al tiempo que iba enriqueciéndose con ingredientes psicológicos y sociales estrechamente vinculados a la cuestión de la identidad, de peso creciente en la modernidad y trascendencia inimaginable en la posmodernidad: el trabajo empezará a jugar un gran papel en el sistema de significados que configura a los individuos como miembros de la sociedad, ya que no sólo habrá de proporcionar un medio de subsistencia, sino que actuará también como un generador de derechos, aparecerá como un elemento jerarquizador en el entramado social, será susceptible de aportar un cierto significado personal y se constituirá en un entorno privilegiado de relaciones interpersonales significativas (Fernández Liria y García Álvarez, 2004).

Pero quizás lo más interesante desde un punto de vista psicológico pueda encontrarse en el agudo manejo de esos ideales en el interjuego con lo que en psicoanálisis se denomina *principio de placer*³¹. Porque si el capitalismo

³⁰ Cfr. el *Manifiesto Comunista*.

³¹ Freud concibe el funcionamiento mental como regido por dos principios (Freud, 1911): el principio de placer y el principio de realidad. El conjunto de la actividad psíquica tiene por finalidad evitar el displacer y procurar el placer. Ahora bien, tal finalidad (que se impulsa

extrae su fuerza motora en sus orígenes de una fuente energética religiosa que preconiza el ascetismo y se muestra inflexiblemente intolerante con los placeres sensibles, es inevitable que el sistema acuse un desequilibrio agudo si pierde importancia esa religión que contenía los deseos y ensalzaba las vetas masoquistas. La solución se despliega en dos vertientes opuestas para alcanzar un mismo objetivo: mientras que la moralidad se va haciendo más y más laxa en cuanto a asumir como virtuoso el disfrute de la vida y de los productos del capitalismo, al mismo tiempo, de forma simultánea, se va transmutando en *necesidad* lo que antaño se etiquetaba de capricho y de pecaminoso y despreocupado disfrute de la riqueza. Se legalizaban así ciertos placeres a fin de mitigar el desencanto. Se animaba al goce en este mundo sin tener que sostener la espera que supondría la llegada de la vida eterna. Y se iba vistiendo de problema a resolver y de enfermedad a curar cualesquiera incomodidades o displaceres con los que el hombre hubiera de convivir.

La miseria y el dolor que dejó a su paso el capitalismo industrial; las trágicas consecuencias de un sistema en el que tanto el trabajo (los seres humanos) como la tierra (la dotación natural) eran comprados y vendidos, usados y destruidos, como si fueran simples mercancías sin ninguna particularidad especial (Baum, 1996); la gran crisis liberal que, tras un largo período de paz desembocó en dos guerras mundiales y en el surgimiento de propuestas no librecambistas como el fascismo y el comunismo (Polanyi, 1944) facilitarán la llegada del capitalismo de consumo, de la vida como un espacio que discurre entre el nacimiento y la muerte a transitar entre bienes consumibles, y del ciudadano como sujeto consumidor. Antesala del novísimo neocapitalismo que tras el mayo francés y la caída del Muro de Berlín entrará en escena: el capitalismo de ficción en el que la vida se convierte en objeto de ficción, en el que triunfa esa ética sin dolor desde la que se exige la erradicación impostergable de todo displacer, y en el que el individuo, puerilizado, atrincherado en una niñez eterna, impaciente, exigente, intolerante

desde el *Ello*) ha de negociar tanto con las imposiciones de la realidad (el *Yo* sería ese representante del mundo exterior, real, en lo anímico) como con los mandatos morales del *Superyó-Ideal del Yo* (Freud, 1923*b*; pág. 2710).

a las frustraciones cotidianas, al malestar, al infortunio, al desamor, a la enfermedad, a la muerte y a la vida, aparece como personaje en busca de una identidad ficticia y volátil definida desde los *media*, desde el mercado y desde el mercado mediático.

Es evidente la persistencia de una cuestión esencial: si el capitalismo y la Ilustración nacen en la Europa predieciesca, si se desarrollan y determinan la era moderna, si se confunden con frecuencia en su recorrido y en sus señas de identidad, ¿por qué aquél se impone demoledor y victorioso mientras ésta agoniza bastardeada, pirateada, esquilma por un mercado triunfante, poderoso y globalizado?

Ilustración. Debilidades ante un monstruo sin cabeza.

A principios de la década de los ochenta del pasado siglo, Alasdair MacIntyre publica *Tras la virtud*, agudo diagnóstico de la moral posmoderna al tiempo que brillante travesía por algunos de los territorios de la modernidad en los que se gestó el fracaso de un proyecto ilustrado que adoleció (para nuestra desgracia) de una debilidad extrema para afrontar la batalla que debía librar con el monstruo capitalista.

Considerado por la comunidad filosófica como un texto no sólo potente, sino también afortunado y oportuno, *Tras la virtud* nace con la vocación expresa de salvar la fractura que con enorme frecuencia se produce entre la filosofía académica y las problemáticas sociales y prácticas que marcan nuestras vidas cotidianas (MacIntyre, 1981; pág. 9). El filósofo y sociólogo escocés señala lo estéril de un estudio de los conceptos de la moral desde una reflexión estilo "sillón de Oxford" -o de Cambridge, Massachusetts; o de Princeton, Nueva Jersey- (*Ibid.*), y argumenta con contundencia que "los problemas que centran la atención especializada de los filósofos académicos y las raíces de algunos de los problemas centrales sociales y prácticos de nuestras vidas cotidianas son lo

mismo". Más aún: en ningún caso podrán entenderse, y menos resolverse, un tipo de problemas sin entender el otro (*Ibid.*; pág. 56).

La presente tesis doctoral asume ya desde la inicial declaración de intenciones tal espíritu, y ello hace tanto más viable que el impulso de acudir al campo de la filosofía en busca de argumentos que permitan comprender las realidades clínicas que a diario se despliegan en el ámbito de la Salud Mental recale con facilidad en algunos de los razonamientos desarrollados por MacIntyre.

Son varios los elementos interesantes (y relevantes para nuestra investigación) a los que alude MacIntyre en su explicación del, a su juicio, inevitable fracaso de un proyecto ilustrado cuyas propuestas fundamentales, audaces y enormemente complejas, no podían sino generar el mayor de los entusiasmos y el más profundo de los respetos³².

Será imprescindible comenzar por prestar atención a dos de los elementos señalados:

El primero de esos elementos, ciertamente sobresaliente, parte del hecho, frecuentemente olvidado, de que la noción de *moral* es relativamente novedosa en la cultura de la Ilustración. Tanto es así que, al abandonarse el latín como lenguaje principal del discurso culto, debe afrontarse el problema de la traducción de un término de etimología compleja, como es la de la palabra *moral*. Ésta descende de *moralis* que, como su predecesora griega, *ethikós*, significa *perteneciente al carácter*, admitiéndose que el carácter de un hombre no es otra cosa que el conjunto de disposiciones que sistemáticamente le llevan

³² Probablemente es necesario explicar el por qué de obviar en este punto un texto como *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1947): nuestra tesis no pretende tanto apoyarse en un *eclipse de la razón*, en un mundo totalmente administrado por una razón meramente calculadora y formal (algo así como una razón capaz de destruir y conducir a la barbarie por exceso) como sugerir que un proyecto impulsado y sostenido por la razón precisa obligatoriamente de una pieza previa sin la cual no es posible que éste se ponga en marcha: esa pieza remitiría a un elemento mítico, a una ley de leyes, a una bisagra que permita el paso de la naturaleza a la cultura. Las ideas de MacIntyre nos facilitan la discusión de estos aspectos.

a actuar de un modo antes que de otro, a llevar una determinada clase de vida (*Ibid.*; pág. 59). Resulta inevitable el subrayado de cómo este trabajo de arqueología de la moral conduce con rapidez a una noción propia de los estudiosos de la Psicología, lo cual habrá de llevarnos más adelante a bucear en las profundas aguas en las que se articulan las piezas constitutivas de aquello que se da en llamar *carácter*.

En ese mismo orden de cosas, puede anticiparse otro comentario de interés, extraído del mismo texto y que apunta en la misma dirección. En la reflexión acerca de cuáles son aquellas máximas que expresan la ley moral con autenticidad, se sugiere que Kant no tiene la menor duda: “los hombres y mujeres sencillamente virtuosos no tienen que esperar a que la filosofía les diga en qué consiste la recta voluntad, y Kant no dudó por un instante que eran las máximas que había aprendido de sus virtuosos padres las que habrían de ser avaladas por la prueba racional” (*Ibid.*; pág. 65). Será preciso volver sobre ello³³.

El segundo aspecto señalado por MacIntyre, de importancia capital, se constituye en una de las tesis fundamentales del autor y es la referencia a esa marca distintiva de la modernidad –y del sujeto crítico kantiano que en ella nace– que es el intento de proveer a la moral de una justificación racional. Es a partir del siglo XVII cuando distinguir lo moral de lo teológico, lo legal y lo estético se convierte en una doctrina admitida, cuando aquello que *ha de obligarnos* debe asentarse sobre la base de la *razón*, cuando –según la máxima kantiana– las reglas de la moral deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como lo son las reglas de la aritmética (*Ibid.*; págs. 59-65).

³³ No obstante, podemos adelantarnos y apuntar que, desde una perspectiva psicológica y psicoanalítica, el apunte de MacIntyre nos remite de un modo inevitable a la idea de que, a partir de un universo simbólico en el que la ley se respeta; desde un entramado humano y relacional en el que una *madre suficientemente buena* realiza eficazmente una función materna y hay *un otro* capaz de ejercer una función paterna y *hacer la ley*; desde una estructura que permite la conformación de un psiquismo bien constituido, la criatura humana puede insertarse en la cultura, acceder al universo simbólico del lenguaje y dotarse de una suerte de orden jurídico interno a partir del cual será posible desplegar una razón que avale una ley moral.

Se nos presentan pues dos elementos de difícil articulación, al menos en apariencia, ya que no resulta en absoluto sencilla la conciliación de un *carácter* que ha de lidiar con pulsiones, motivaciones y fuerzas (con inclinaciones, en definitiva) que son en general oscuras, con una *base racional* que habría de sostener el entramado moral que debe gobernar nuestros actos y obligarnos en nuestra forma de conducirnos.

En este sentido es de resaltar el apunte que hace MacIntyre acerca del giro que con Kant toma tanto la idea de la moral como el papel jugado por la filosofía: efectivamente, con Kant la esfera de la moral, si se pretende racional, ha de ser autónoma, con lo que no sólo se ha de distinguir con claridad de la esfera en la que la felicidad debe ser perseguida, sino también de todo mandato divino o de carácter religioso. Esto supone plantear (y demostrar) la posibilidad de acceder a una ley práctica que guíe nuestros actos sin tener en cuenta el propio beneficio, las propias inclinaciones o el amor propio; y sin recurrir para ello a instancias teológicas o religiosas que puedan dar vigor y solidez a los principios que han de deducirse a través de la razón.

Detengámonos en esta cuestión y en el esfuerzo por argumentar la naturaleza racional del comportamiento humano: la decisión enérgica de que sea la ley moral, autónoma, libre, universal, la que determine inmediatamente –al margen del sentimiento, al margen del deseo, al margen de lo posible o lo imposible- la voluntad (Kant, 1788; A 127). Porque esa es la tarea que asume la *Crítica de la razón práctica*: la de “arrebatarle a la razón empíricamente condicionada su jactancia de pretender proporcionar con total exclusividad el fundamento que determine la voluntad” (*Ibid.*; A 31).

Kant: ley y libertad.

Tal y como demuestra el pensador de Königsberg en la rigurosa argumentación lógica desarrollada fundamentalmente en su *Analítica* de la *Crítica de la razón práctica*, las reglas prácticas, desde las cuales se prescribe la acción libre y que, por tanto, determinan la intención, son siempre producto de

la *razón* (Kant, 1788; A 36). Así, todo actuar en libertad viene impulsado por una decisión, depende de la voluntad y está sujeto a la *razón*.

Esta propuesta resulta por completo revolucionaria, pues no sólo aboga por un hombre que se conduce a sí mismo y por encima de sus instintos, sino que rompe de un modo radical con una tradición de siglos que remitía la reglamentación de los comportamientos de los hombres a leyes divinas y a la obediencia a éstas (la tranquilidad de conciencia, el gozo íntimo en la acción de aquéllos temerosos de Dios tendría como condición de posibilidad el cumplimiento de la ley moral prescrita por la divinidad). Esto suponía el sometimiento a una ley extramundana que, impuesta a la voluntad de cada ser racional, nada habría de tener que ver con la razón. Frente a tal ideario, Kant trata de desarrollar una teorización que permita aproximarse al comportamiento de los hombres que obran en libertad, que no viven esclavizados por las propias *inclinaciones*, ni uncidos con el yugo de la búsqueda de la felicidad, ni sometidos a suerte alguna de tiranía religiosa y que, por tanto, siguen de un modo natural e inevitable su voluntad, lo que es tanto como decir que siguen una ley práctica producto de la *razón*.

Ahora bien, se hace precisa la distinción radical entre aquella razón que determina la voluntad en función de una *materia* de esa voluntad y la razón que determina la voluntad en función de la *forma* de la voluntad, pues la primera no puede inspirar una ley práctica universal, toda vez que ésta sólo puede proceder de la segunda.

Kant no duda desde luego de que todos los hombres desean la felicidad; y no duda de que el más alto bien concebible (si podemos vivir en la esperanza de habitar un mundo en el que nuestra racional tarea moral no resulte en un absurdo) es la perfección moral individual coronada por la felicidad que merece.

“Porque precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar en la misma es algo que no puede compadecerse

con el perfecto querer de un ente racional que fuera omnipotente, cuando imaginamos un ser semejante a título de prueba. En tanto que virtud y felicidad conjuntamente constituyen la tenencia del sumo bien en una persona, y por cuanto un reparto de felicidad en justa proporción con la moralidad (como valor de la persona y su merecimiento a ser feliz) constituye el sumo bien de un mundo posible, significa esto el completo y consumado bien, donde la virtud supone el bien supremo en cuanto condición que no tiene ninguna otra por encima de ella y la felicidad resulta siempre grata para quien la posee, mas no es absolutamente buena por sí sola bajo cualquier respecto, sino presuponiendo en todo momento como condición el comportamiento moral conforme a la ley" (*Ibid.*; A 199).

Pero cree también que nuestra concepción de la felicidad es demasiado vaga y cambiante para que, partiendo de ella como premisa, nos sea posible proveamos de una guía moral segura (MacIntyre, 1981; pág. 66).

Las palabras empleadas para la formulación de su *Teorema I* de la *Crítica de la razón práctica* lo expresan con gran claridad:

"Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la capacidad desiderativa como fundamento para determinar la voluntad son en suma empíricos e incapaces de proporcionar ley práctica alguna".

Y agrega más adelante:

"Entiendo por materia de la capacidad desiderativa un objeto cuya realidad es apetecida. Cuando el deseo de tal objeto precede a la regla práctica y supone la condición para convertirla en principio... tal principio nunca deja de ser empírico" (Kant, 1788; A 39).

Esto supondría un albedrío determinado por el placer que la realidad de un determinado objeto pudiera deparar al sujeto. Algo que no sólo no se puede discernir *a priori*, sino que concierne únicamente a la subjetividad de cada sujeto, por lo que carecería de la objetividad que precisa toda *ley* para constituirse en tal.

En el *Teorema II*, Kant aclara el aspecto *material* de los principios prácticos que, por tal motivo, caen bajo el principio universal del amor hacia uno mismo o felicidad propia (*Ibid.*; A 40). La *materia* hace referencia a los sentidos, a las sensaciones, a la impresionabilidad del sujeto, y no a los conceptos o al entendimiento. He aquí el bello corolario que se extrae de este teorema:

“Todas las reglas prácticas materiales colocan el motivo determinante de la voluntad en la *facultad inferior de desear* y, de no haber ninguna ley meramente formal de la voluntad que la determinase cabalmente, tampoco podría admitirse ninguna *facultad superior de desear*”.

Esa facultad superior así como su ley será desvelada en el *Teorema III*.

“Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, no puede pensarlas sino como principios que contengan el fundamento para determinar la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma”.

“La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Dicho objeto es, o no, el fundamento para determinar la voluntad. En caso de serlo, la regla de la voluntad quedaría sometida a una condición empírica (a la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer y displacer) y, por lo

tanto, no sería una ley práctica. Pues bien, si a una ley se le despoja de toda materia, o sea, de cualquier objeto de la voluntad (en cuanto fundamento para determinarla), no quedaría nada, salvo la simple forma de una legislación universal. Por consiguiente, o bien ningún ser racional puede pensar en modo alguno sus principios práctico-subjetivos (máximas) al mismo tiempo como leyes universales, o bien ha de admitirse que la simple forma de los mismos, con arreglo a la cual tales principios se acomodan a una legislación universal, les convierte por sí sola en leyes prácticas”.

Se trata entonces de desentrañar cuál es la forma en que los principios que determinan una voluntad libre pueden acomodarse en una legislación universal, haciéndose evidente de inmediato que en ningún caso puede ser el anhelo de felicidad el vector que impulse tales principios, por mucho que este anhelo sea universal.

“Comoquiera que el anhelo de felicidad es universal, y por ende también lo son esas máximas mediante las que cada cual viene a colocar dicha felicidad como fundamento para determinar su voluntad, a ciertos hombres juiciosos esto les ha inducido a hacerla pasar por una ley práctica universal, cuando nada podría resultar más extravagante” (*Ibid.*; A 50).

Efectivamente, pretender fundamentar desde la felicidad una forma legisladora capaz de determinar la voluntad de los hombres resulta imposible por completo, pues sólo de un modo casual puede coincidir la búsqueda del propio bienestar de un sujeto con el empeño que cualquier otro sujeto pone en perseguir su propia felicidad. Algo por completo natural cuando ni siquiera un mismo sujeto mantiene siempre un mismo rumbo en sus deseos.

Es pues desde la razón, y sólo desde ella desde la que es posible construir una ley moral que, en tanto en cuanto rige la voluntad de un modo independiente de la felicidad, de los fenómenos naturales y de las relaciones de causalidad, hace posible la existencia de una voluntad libre. Es así como con Kant se esboza una resolución científica para el enigma de la libertad, ya que, “en suma, libertad y ley práctica incondicionada se remiten la una a la otra” (*Ibid.*; A 53).

La búsqueda de la felicidad y del disfrute, la invocación a la satisfacción de la pulsión que el capitalismo, desconocedor del principio de no contradicción, será capaz de incorporar, como sostén esencial, a un proyecto que se puso en marcha a partir de una religión estricta e inhumana; esa vocación por alcanzar la dicha que todo hombre alberga, será desdeñada por la Ilustración, audaz al afrontar en desventaja el combate con su enemigo capitalista, como elemento que pueda dirigir su destino.

McIntyre: análisis de las causas del fracaso del proyecto ilustrado.

En su análisis acerca de las causas del fracaso del proyecto ilustrado de justificación de la moral, MacIntyre parte de la idea de que todos aquellos que contribuyeron a dicho proyecto compartían ciertas creencias. En tanto en cuanto procedían de tradiciones morales e intelectuales con puntos fuertes en común, no puede resultar extraño que todos ellos diesen por buenos ciertos planteamientos fundamentales. Así, “el matrimonio y la familia eran *au fond* tan incuestionables para el philosophe racionalista Diderot como para el juez Wilhelm de Kierkegaard. El cumplimiento de las promesas y la justicia eran tan inviolables para Hume como para Kant”. La propuesta es que tales creencias compartidas procedían de un pasado cristiano compartido (MacIntyre, 1981; págs. 74-75). Por otro lado, al tiempo que estos pensadores habrían de estar bastante de acuerdo en el carácter de la moral, habrían de estarlo también en que debía de haber una justificación racional de la moral. Sus premisas clave caracterizarían ciertos rasgos definitorios de la naturaleza humana, de tal forma

que las reglas de la moral podrían entonces ser explicadas y justificadas como aquellas que es esperable que acepte cualquier ser que posea tal naturaleza humana (*Ibid.*).

La idea de MacIntyre es que autores como Kant, Hume o Diderot compartirían la intención de construir argumentaciones válidas que irían desde las premisas relativas a la naturaleza humana -tal y como ellos la entienden- hasta las conclusiones acerca de la autoridad de las reglas y preceptos morales. Y que cualquier proyecto de este tipo estaba condenado al fracaso debido a una discrepancia irreconciliable entre las primeras y las segundas. Éste sería, desde su perspectiva, el itinerario de tal fracaso:

A juicio del filósofo de Glasgow, el esquema moral imperante en el momento en que irrumpe la corriente ilustrada, y que precede a ésta, contiene tanto elementos clásicos como teístas, y tiene en Aristóteles su referente último. La *Ética a Nicómaco* plantea un esquema teleológico triple en el que es fundamental el contraste entre “el-hombre-tal-como-es” y “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizase-su-naturaleza-esencial”. La ética, tercer elemento, es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender la transición del primer estado al segundo.

Desde este punto de vista, la ética supone una cierta interpretación de la posibilidad de pasar de la potencia al acto, una cierta comprensión de la esencia del hombre como animal racional y, sobre todo, una particular visión del *telos* humano. Los preceptos que ordenan las virtudes y prohíben los vicios nos instruyen pues acerca de cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro verdadero fin. Oponerse a ellos será estar frustrados e incompletos, fracasar en conseguir el bien de la felicidad racional que como especie nos es intrínseco perseguir. La razón nos instruye en cuál es nuestro verdadero fin y en cómo alcanzarlo.

En esta proposición teleológica trifactorial cada uno de los elementos precisa de los otros dos para que su situación y su función resulten inteligibles (*Ibid.*; pág. 76).

El marco teísta propio del mundo preilustrado mantiene este esquema inalterado en su estructura, aun cuando se produce una modificación de gran potencia con la incorporación de un credo que instituye una reglamentación de origen divino: los preceptos de la ética pasan a ser concebidos no sólo como mandatos teleológicos sino también como expresiones de una ley divinamente ordenada. La ley de Dios exige una nueva clase de respeto y temor con la incorporación de la noción de pecado al concepto aristotélico de error. Coexisten así durante el medievo argumentos racionales con pruebas de la revelación divina en la defensa de este esquema moral.

Cierto es que con la salida a escena del protestantismo y del catolicismo jansenista este *entente* entre lo racional y lo divino se desmoronó, que se acotaron con severidad los poderes otorgados a la razón, y que la ley moral divina pasó a constituirse como el único tutor capaz de permitir un paso del "hombre-tal-como-es" al "hombre-tal-como-podría-ser-si-realizase-su-naturaleza-esencial". Sin embargo se mantenía, en cualquier caso, un entramado lógico sostenido sobre tres pilares fundamentales e interdependientes.

El estallido de la revolución ilustrada y la puesta en circulación del expediente moral propio de tal revolución supuso no sólo una negativa tajante a buscar en la ley de Dios un punto de anclaje, sino también "un rechazo frontal a cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin" (*Ibid.*; pág. 78).

Se accedía así al prometedor territorio de la modernidad en el que esa nueva biblia de la moral que fue –y aún es– la segunda *Crítica* kantiana liberaba

al hombre de la jerarquía de la ley divina y de la vieja y desechada teleología para instituirlo en agente individual y autónomo, soberano en su autoridad moral (*Ibid.*; pág. 87). La moral secularizada de la Ilustración ponía en cuestión el estatus de los juicios morales como señales manifiestas de la ley divina. El *yo* se liberaba de las formas de organización social desfasadas que lo habían aprisionado con los grilletes de la creencia en un mundo ordenado teísta y teleológico y con las cadenas de aquellas estructuras jerárquicas que pretendían legitimarse a sí mismas como parte de ese mundo ordenado (*Ibid.*; pág. 85). Superada la superstición, no habría otra autoridad moral que la que se fundamenta en la naturaleza de la razón práctica. La era de las Luces habría conquistado los juicios morales, pero sin tener que cargar con la oscura esclavitud de la obediencia religiosa.

Es aquí donde MacIntyre observa con una mirada aguda el origen de uno de los problemas centrales de la modernidad (y, claro, de la posmodernidad) así como la grieta que terminará por convertirse en la imparable vía de agua responsable del naufragio ilustrado. Los juicios morales preilustrados, impregnados de teleología y manchados de divinidad, eran a la vez hipotéticos y categóricos. Eran hipotéticos puesto que expresaban un juicio sobre la conducta teleológicamente apropiada de un ser humano: "debes hacer esto dado que éste es tu *telos*"; o quizás, "debes hacer esto si no quieres que tus deseos esenciales se frustren". Y eran categóricos puesto que señalaban los contenidos de la ley universal ordenada por Dios: "debes hacer esto, pues esto es lo que ordena la ley de Dios". Pero si eliminamos de estos juicios morales aquello en virtud de lo cual eran hipotéticos –lo teleológico– y aquello en virtud de lo cual eran categóricos –lo teísta–, tales juicios pierden su estatus, al tiempo que las sentencias que los expresan pierden todo significado indiscutible.

En este punto radica a juicio de MacIntyre la debilidad insoslayable de la razón práctica kantiana. Sin *telos* ni Dios, el individuo moderno accedía a la libertad que le otorgaba una ley moral por completo incondicionada e

independiente del universal anhelo de felicidad, al tiempo que se veía liberado de los pesados lastres de la religión a la que el hombre medieval había vivido aferrado; pero soltadas esas amarras, sin una sujeción sólida, este sujeto de la modernidad acabó quedando a la deriva.

El sujeto neurótico como condición de posibilidad del sujeto crítico.

Y esa deriva del sujeto crítico kantiano es la que, a nuestro juicio, el sujeto neurótico freudiano de la segunda Ilustración intentaría salvar (Dufour, 2003). Porque, efectivamente, ese sujeto crítico precisa de un asiento neurótico³⁴ como condición de posibilidad. Porque la admiración y la veneración, siempre renovadas y crecientes, producidas por el cielo estrellado sobre nosotros y por la conciencia moral en nosotros sólo son accesibles y definitivas para un ser humano dotado de la capacidad psíquica de sentir veneración y admiración. De sentir respeto. Y de sentir culpa.

No se trata ya de que el poder insuperable del huracán capitalista, nueva religión más fuerte que la más fuerte de las religiones, arrinconase y asfixiase el empeño ilustrado. Ni se trata de que prescindir de lo teleológico y lo teísta equivaliese al suicidio ilustrado. Se trata de que, como intentaremos demostrar, sólo a partir de un elemento mítico fundante, que debe estar inscrito en el psiquismo humano como organizador fundamental del mismo, es posible la construcción de una moral incondicionada e independiente, es posible el triunfo de la razón y es posible la libertad.

Obviamente, la empresa capitalista, construida desde un planteamiento religioso de primera magnitud, transformada con rapidez en una nueva y portentosa religión, no sólo no había de sufrir los complejos desequilibrios y las dificultades constantes que el programa ilustrado debía asumir, sino que se

³⁴ Aclaremos que, desde una perspectiva psicoanalítica, y como ampliaremos en los dos próximos capítulos, la neurosis, y más concretamente la histeria, es el modo básico de estructuración del psiquismo "sano"; la forma en que el *infans* puede asumir la ley, aceptar la incompletud y acceder a un registro simbólico.

extendía vigorosamente impregnando una sociedad que dominaba y hacía suya, y en la que la Ilustración, apenas sin espacio, estrangulada por el abrazo del mercado, jugaba un papel siquiera decorativo. Más aún en tanto en cuanto el proyecto ilustrado nacía con grandes complicaciones como consecuencia de la carencia de un elemento capaz de garantizar la función que en el capitalismo cumplía la religión. A juicio de MacIntyre, debido a que la renuncia de lo teleológico y lo teísta imposibilitaba el paso del "hombre-tal-como-es" al "hombre-tal-como-podría-ser-si-realizase-su-naturaleza-esencial". A nuestro juicio debido a la ausencia de esa pieza esencial capaz de vincular la naturaleza y la cultura y hacer posible el tránsito de la primera a la segunda. Porque, en nuestra opinión, si Diderot y Kierkegaard compartían ciertos planteamientos fundamentales; si Kant asumía -sin necesidad de un aprendizaje filosófico- los valores heredados de sus virtuosos padres³⁵; si el pensamiento ilustrado en su conjunto inclinaba su alma ante aquél que entiende la libertad como la obligación de cumplir las promesas; si era posible vislumbrar la posibilidad de una conciencia moral sin necesidad de *te/os* ni Dios, era porque se intuía (y casi se daba por descontada) una posibilidad humana de superar el estado de naturaleza e incorporarse a un estado de cultura en el que se respeta y se reverencia la ley, la culpa muerde si se violan las promesas y se siente, de un modo inconsciente e inapelable, que la castración se ejecutará sobre uno si se pretende atentar contra esa ley fundante y primordial que es la ley de prohibición del incesto.

Simulacro de ley y resquebrajamiento de la esperanza de la Ilustración.

Pero, ¿adónde es posible ir a buscar el origen de esa grieta en la que se inicia el resquebrajamiento del programa ilustrado? ¿Dónde está el talón de Aquiles del sujeto crítico kantiano? ¿Por qué no fue posible incardinar en el corazón humano aquella fuerza impulsora que acarrea el representarse la virtud

³⁵ Probablemente, como veremos en el próximo capítulo, será necesario acercarse a estos padres no tanto como seres encarnados y asignados a una historia, sino como entidades esencialmente simbólicas, ordenadoras de una función.

en toda su pureza? (Kant, 1788; A 272). ¿Qué hicieron mal los educadores de la juventud? ¿Por qué no les fue posible hacer uso de esa afición mostrada por la razón a inmiscuirse con gusto incluso en el más sutil examen al ser planteadas cuestiones prácticas? (*Ibid.*; A 275). ¿Qué tipo de psicopatología se abatió sobre aquel muchacho de sólo diez años a cuyo juicio se sometía un dilema moral? (*Ibid.*; A 277).

En las primeras páginas de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant (1785) clasifica las acciones como *contrarias al deber*, *conformes al deber pero no por deber* y, en tercer lugar, aquellas que *no sólo son conformes al deber sino que además se realizan por deber*, siendo éstas las únicas que deben ser consideradas morales. El tipo de imperativo que las rige no es hipotético, sino categórico: independiente de cualquier condición (o incondicionado), y ajeno a cualquier propósito que no sea el del respeto a la ley. Una ley no puede buscarse en el reino de la naturaleza, ni en una voluntad impuesta por Dios, sino que ha de ser autónoma y racional.

Kant dio varias versiones de lo que entendía por imperativo categórico³⁶ y trató de fundamentarlas, de dar las razones de por qué debemos cumplir el deber. Sin embargo, como más de una vez ha sido puesto de manifiesto, ese objetivo nunca fue suficientemente alcanzado, dado lo cual se hace preciso abordar el problema de esa insuficiencia, las razones de esos límites (Gómez Sánchez, 1998; págs. 208-9).

Es en este punto donde se hace preciso volver sobre nuestros pasos para contemplar con un poco más de detenimiento y cierta profundidad el sentido etimológico de la ética apuntado por MacIntyre (1984; pág. 59): un sentido que nos conduce de modo directo a la cuestión del *carácter*, y, por tanto, de un psiquismo que debió esperar a Freud para hacerse merecedor de un estudio

³⁶ "Obra sólo según una máxima tal, que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal". "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca meramente como un medio". "El ser es un fin en sí mismo. Tiene dignidad".

serio y de amplio espectro. Descentrado al fin de la conciencia. Libre al fin de su aislamiento. Conectado al fin con la cultura.

Porque no habrá modo de que la Ética tome la palabra sin que antes nos ocupemos de la Psicología. Ni existirá una posibilidad real de acceder a la *mayoría de edad* si eludimos la cuestión fundamental de la *minoría de edad* (Fernández Liria, 2002). Porque la liberación de la kantiana patología de las inclinaciones ha de precisar muy probablemente una reflexión acerca de la freudiana patología del deber (Gómez Sánchez, 1998; pág. 150). Porque la condición de posibilidad de un sujeto kantiano sometido a la moral está en la constitución (que no en el nacimiento) de un sujeto freudiano preso de la culpa (Dufour, 2003; pág. 63). Porque nunca podremos asentir a las creencias morales admitiendo su verdad, sino sintiéndonos culpables si dejamos de acatarlas (Kolakowski, 1982; pág. 193). Porque no es posible desprenderse del fundamento místico de las leyes subrayado por Montaigne (*Ensayos*, Tomo III, pág. 332) sin perder con él ese elemento fundamental del que emana la autoridad de toda ley. Porque sólo desde el tabú que se inserta de modo feroz en el alma humana y que “en su naturaleza psicológica no difiere del imperativo categórico de Kant”³⁷ (Freud, 1912; pág. 1746) es posible que esa instancia fundamental que es el superyó extraiga la fuerza necesaria para ejercer el dominio y “el carácter coercitivo que se manifiesta como imperativo categórico” (Freud, 1923*b*; pág. 2714).

Efectivamente, Freud no es sólo el primero, sino el autor imprescindible en el intento de desarrollar una psicogenética de la moral, una psicología de “lo que llega a ser deber” (Castilla del Pino, 1989), al observar que el tabú constituye, probablemente, la forma más primitiva de conciencia moral (Freud, 1912; pág. 1791).

³⁷ Tal y como apunta Lemaigre (1993; pág. 480), éste es el primer texto en el que Freud hará referencia al imperativo categórico kantiano.

Tótem y tabú (Freud, 1912) es un intento decidido por poner en juego una epistemología psicoanalítica como modo de salvar los escollos propios de la búsqueda de los orígenes de la moral. Como forma de desvelar la condición de posibilidad de una conciencia moral. Para ello, Freud desarrollará uno de los mitos científicos peor comprendidos por la modernidad ingenua, tan perdida en las críticas de lo accesorio como incapaz de hacer una lectura certera de la cuestión fundamental: la relevancia del drama de un Edipo primordial en la génesis de una conciencia moral estrechamente vinculada con lo sagrado, lo tabú, lo neurótico:

“Si no nos equivocamos, el análisis de la conciencia del tabú es muy apropiado para proyectar una cierta luz sobre la naturaleza y el origen de la conciencia. Sin violentar las nociones, puede hablarse de una conciencia tabú y de un remordimiento tabú resultantes de la transgresión de un tabú. La conciencia tabú constituye, probablemente, la forma más antigua de la conciencia moral” (*Ibid.*; pág. 1791).

Recordemos brevemente el relato mítico ideado por Freud: En escena, una horda primitiva dominada por un padre terrible, violento y celoso, poseedor de todas las mujeres. Los hombres jóvenes no sólo tenían taxativamente prohibido el acceso al contacto sexual con estas mujeres que el padre poseía, sino que iban siendo expulsados de la comunidad a medida que iban creciendo. Esta hermandad de jóvenes forzados a la exogamia se reunió un día, mató al padre y devoró su cadáver, poniendo fin así a la existencia de la horda paterna. Sin embargo, y dado que los sentimientos hacia el padre eran ambivalentes, tras el asesinato y la satisfacción del odio, se impusieron los sentimientos cariñosos, oscurecidos hasta entonces por los hostiles. A ello contribuyeron dos factores. Por una parte, el hecho de que el parricidio no había conllevado la satisfacción de los deseos de ninguno de los hermanos, ya que ninguno había podido ocupar el lugar del padre muerto: el asesinato se había visto seguido de un fracaso, siendo el fracaso mucho más favorecedor para la reacción moral que el éxito (*Ibid.*; pág. 1839). Por otro lado, en virtud de la “obediencia

retrospectiva”, lo que el padre había impedido anteriormente por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos (*Ibid.*) al hacer suya la ley del padre gracias a una suerte de incorporación de éste a través de la comida totémica (*Ibid.*; pág. 1838). Así, los hijos

“desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del tótem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos. De este modo es como la conciencia de la culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir con los deseos reprimidos del complejo de Edipo” (*Ibid.*; pág. 1839).

Son los dos tabúes –el incesto y el parricidio– con los cuales se inicia la moral humana (*Ibid.*), originada en un acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión (*Ibid.*; pág. 1838).

Así introduce el psicoanálisis freudiano, siguiendo el hilo mitológico de los sucesos fabulosos acaecidos *in illo témpore*, ese elemento estructural y estructurante garante de la moral y la civilización y que no es otro que el superyó, heredero del complejo de Edipo (Freud, 1938; pág. 3418). Así se fija ese momento fundacional que habla del tránsito de la naturaleza irracional y la prehistoria a la cultura y que, Freud lo recuerda, ya Diderot vislumbraba en la superación del drama edípico³⁸. Porque sólo desde el enraizamiento de la conciencia moral en la historia pulsional; sólo desde la instauración de una ley simbolizada en la función paterna que prohíbe el goce incestuoso y exige la renuncia a la omnipotencia, a la totalidad, a la fusión del uno con el todo; sólo desde una fuerza y forma de ley que ordena la fidelidad a la carencia y a la falta abriendo el campo del deseo; sólo desde la huella psíquica de la sentencia

³⁸ Freud (1938; pág. 3409) alude al texto extraído de *Le Neveu de Rameau*: “Si el pequeño salvaje quedase abandonado a sí mismo, de manera que conservase toda su imbecilidad y que a la escasa razón del niño de pecho uniera las violentas pasiones de un hombre de treinta años, le retorcería el cuello a su padre y se acostaría con su madre”.

inapelable que insta al abandono del lugar en que el incesto puede ser trágicamente consumado³⁹ se inaugura la apertura del sujeto a una vida moral.

Este superyó, considerado a la luz de sus tres roles de conciencia crítica, de juez y de modelo, representaría la parte subjetiva de los fundamentos de la moral, del arte, de la religión y de toda aspiración hacia el bienestar social e individual del hombre (Nasio, 1988; pág. 185). Superyó, o *ideal del yo* que, siendo heredero del complejo de Edipo, expresa los más poderosos impulsos del *ello* así como su oposición a la ley fundamental que prohíbe su consumación (Freud, 1923*b*; pág. 2714).

Confluyen así en este concepto psicoanalítico irrenunciable tanto la reivindicación de la epistemología freudiana como sistema de pensamiento filosófico que permite una aproximación solvente a la cuestión de la razón práctica como la articulación por completo imprescindible de la naturaleza pulsional y el orden moral. Un fragmento de *El yo y el ello* (Freud; 1923*b*; pág. 2714) puede introducir y sintetizar la cuestión:

“Se ha acusado infinitas veces al psicoanálisis de desatender la parte moral, elevada y suprapersonal del hombre. Pero este reproche es injusto, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista metodológico. Lo primero, porque se olvida que nuestra disciplina adscribió desde el primer momento a las tendencias morales y estéticas del yo el impulso a la represión. Lo segundo, porque no se quiere reconocer que la investigación psicoanalítica no podía aparecer, desde el primer momento, como un sistema filosófico provisto de una completa y acabada construcción teórica, sino que tenía que abrirse camino paso a paso por medio de la descomposición analítica de los fenómenos tanto normales como anormales, hacia la inteligencia de las complicaciones anímicas. Mientras nos hallábamos entregados al estudio de lo reprimido en la vida psíquica, no necesitábamos compartir la preocupación de conservar intacta la parte más

³⁹ Toda esta cuestión se desarrollará con detenimiento en los dos próximos capítulos.

elevada del hombre. Ahora que osamos aproximarnos al análisis del yo, podemos volvernos a aquellos que sintiéndose heridos en su conciencia moral han propugnado la existencia de algo más elevado en el hombre y responderles: 'Ciertamente, y este elevado ser es el ideal del yo o super-yo, representación de la relación del sujeto con sus progenitores'. Cuando niños hemos conocido, admirado y temido a tales seres elevados, y luego los hemos acogido en nosotros mismos".

Efectivamente, el psicoanálisis observó muy tempranamente la necesidad de ocuparse de la moral en su sentido etimológico, y esa fue la razón por la que dedicó sus esfuerzos a la inteligencia de las complicaciones anímicas, y al estudio de cómo las figuras parentales a las que la criatura humana se enlazaba afectivamente en sus orígenes, pasaban a constituirse en figuras de identificación posteriormente, lo cual determinaba decisivamente la estructuración del *yo*, contribuyendo sobre todo "a la formación de aquello que denominamos su *carácter*" (*Ibid.*; pág. 2710).

Del mismo modo, a la luz de las tesis expuestas por Freud resulta mucho más comprensible la convicción kantiana de que ni hombres ni mujeres virtuosos precisan de la filosofía para conocer en qué consiste la virtud, pues les basta con asumir las máximas que han heredado de sus virtuosos padres. Porque es a través de la conquista de la ley que la palabra paterna deja en herencia como es posible abrir un espacio psíquico de libertad: libertad de desear, libertad de carecer, libertad para renunciar, libertad para sobrevivir a la pulsión, libertad de vivir como un ser humano.

Sin embargo, ese superyó-conciencia⁴⁰ en su carácter espiritual, ideal y autocrítico, regulador de nuestras conductas, es solamente una de las vertientes del superyó: aquélla que emerge más visible, que ocupa un mayor espacio y domina la escena psíquica si el superyó está bien constituido. Es la cara más cercana a la subjetividad del individuo, la más accesible a la

⁴⁰ Conciencia moral, conciencia crítica, conciencia productora de valores ideales.

conciencia, la generadora de culpa consciente cuando se infringen los mandatos superyoicos. La que se constituye como base, en definitiva, de una razón pura práctica.

Junto a ella, Freud atisbará otro costado superyoico, inconsciente y tiránico, profundamente vinculado a la cultura de la pulsión de muerte (y, por tanto, a la esclavitud respecto de las pulsiones). Ese otro superyó no sólo es diferente del primero, sino que puede ser considerado su opuesto radical, pues es exactamente el opuesto a los principios racionales de la moral basada en la búsqueda del bien. "Mientras que la actividad superyoica consciente participa de la promoción del bienestar, un otro superyó, cruel y feroz es la causa de una gran parte de la miseria humana y de las absurdas acciones infernales del hombre. El 'bien' que este superyó salvaje nos ordena encontrar no es el bien moral, sino el goce absoluto en sí mismo" (Nasio, 1988; pág. 185). Un goce que en la terminología psicoanalítica debe ser conceptualizado como sólo accesible a ese padre de la horda primitiva que se reservaba para sí a todas las mujeres imponiendo a sus hijos la abstinencia: goce absoluto imperante en un tiempo anterior al Edipo, anterior al tiempo de la historia y anterior a una ley de la que no se distingue (Viltard, 1993; pág. 213). Ajeno a la posibilidad de lo apalabrable y lo simbólico, y a la función deseante. Propio de la pulsión de muerte y alejado de la inscripción psíquica de la castración. Apartado por completo de las servindumbres yoicas, a las que se opone por cuanto el goce no está nunca al servicio del sujeto, sino de sí mismo. Es ese superyó que demuestra constantemente su independencia del yo consciente y sus íntimas relaciones con el ello inconsciente (Freud, 1923*b*; pág. 2724). Un superyó que nos ordena infringir todo límite y alcanzar lo imposible de un goce incesantemente sustraído. Ese "superyó tiránico ordena y nosotros obedecemos sin saberlo, aún cuando con frecuencia ello conlleve la pérdida y la destrucción de aquello que nos es más caro" (Nasio, 1988; pág. 185).

Este superyó tiránico, opuesto al superyó garante de la conciencia moral y de una gramática de la libertad, condena al goce, e instiga, perverso, al yo,

hechizándolo con los encantos de un ideal del goce. Tal superyó, atrozador, heredero no del complejo de Edipo, sino de un trauma primitivo en el que no es la palabra simbolizante y estructurante sino la vociferación desgarrada y atrozadora la que opera, no encarna, lógicamente, la ley de una prohibición primordial y fundante, sino “un simulacro de ley, una ley agujereada, prácticamente destruida, una vociferación desaforada e insensata de la ley” (*Ibid.*; pág. 189). Una apariencia de ley cuyo único atributo es el modo imperativo que adopta para hacerse oír por el yo. Un yo esclavizado, sometido a un mandato irracional ignorante de las necesidades humanas, y que impone, como recordaba Weber, un sinsentido para el sentir natural: “El hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales. Esta inversión de lo que llamaríamos la situación ‘natural’, inversión realmente sin sentido para el sentir natural, es con toda claridad, absolutamente, un *leit motiv* del capitalismo, de la misma manera que les resulta extraña a los hombres no alcanzados por el hálito del capitalismo” (Weber, 1905; pág. 62). Sinsentido que tomará un matiz distinto en la esclavitud del goce cuando el capitalismo de consumo exponga su pretensión de ocuparse, ahora sí, de esas necesidades materiales. Tales necesidades - tantas “falsas necesidades” estudiadas por Polanyi (1944)- se constituirán, asimismo, a partir del imperativo del goce, al ser la necesidad compulsiva e infinita de consumir -necesidad del capitalismo, y no del hombre- la que se impone sobre supuestas necesidades (supuestamente humanas) que no son sino la coartada que hace posible colocar al ser humano en la cima de una sociedad que lejos está de tenerlo en cuenta más allá de las funciones de proletario y consumidor exigidas por un superyó despiadado y feroz.

Este superyó cruel e insensato es el que atraviesa la sociedad capitalista, en la que un simulacro de ley, una ley agujereada y prácticamente destruida pretende aparecer y legitimarse como ley propia de los Estados de Derecho en los que sujetos pretendidamente libres razonan y trabajan en pos del progreso de la Humanidad. Vana ilusión.

Porque la empresa capitalista, que hunde sus raíces en una religión brutal y rigorista, tal y como Weber describe, no tardó en enviar a Dios al infierno para preservar únicamente su modo imperativo a fin de dominar al yo. No tardó en aprovechar el proyecto ilustrado para socavar el sentimiento religioso e instaurar una lógica racional y sistematizada con la que empujar a los hombres a la persecución del goce devastador y enloquecido. No tardó en vestirse con los ropajes del "progreso", de la "ciencia". No tardó en engrasar una maquinaria imparable y descontrolada que simulando servir a los ciudadanos convertía a estos en proletarios y consumidores a medida que los devoraba. No tardó en cubrir con el halo de la divinidad a las aristocracias del mundo tecnificado, alegando siempre y por supuesto, que era un halo de conocimiento científico lo que justificaba esperar todo de ellas.

Ese ha sido probablemente el refinado modo en que la sociedad capitalista ha llevado a cabo la expropiación del espacio que debía haber pertenecido, de derecho, al programa ilustrado. Casi sin dejar huellas, el espíritu del capitalismo ha ido imponiéndose, triunfando desde el aplastamiento unas veces y desde la seducción otras muchas. Ofertando un camino sin duda más sencillo, corto y descansado que el propuesto por la Ilustración. Proponiendo un mundo de apariencia luminosa y en el fondo desolador.

La cuestión es que la moción capitalista ha operado fundamentalmente ocultando sus motores, escondiendo sus resortes, disfrazando sus fines. Y esto es así desde sus orígenes predieciochescos hasta la posmodernidad del siglo XXI.

Porque la ya desvelada forma en que se ocultó un impulso que emanaba de lo religioso y el ya citado disfraz racional adoptado supone sólo uno de los ejemplos de camuflaje e inducción al engaño propios del capitalismo⁴¹.

⁴¹ No olvidamos naturalmente la monumental obra de Marx ni su brillante desvelamiento de ciertas lógicas ocultas del capitalismo. El foco de este trabajo simplemente es diferente, más

Gracias a ese primer enmascaramiento se hizo posible la puesta en marcha de una revolución silente y aparentemente incruenta, eliminando después eficazmente un motor de arranque que se convirtió en un estorbo. Se conservó así una fuerza descomunal y creciente, de origen absolutamente irracional, que permitió la construcción de un régimen económico soberano y autoritario, que operaba en la sombra, envuelto en los ropajes del progreso científico, tecnológico y racional. Apelando a la ley, a la libertad, a la moral, al orden democrático.

Sin embargo, tal ley no era sino simulacro de ley. Pues no se trata de la ley que emana de la razón y la palabra, sino la ley agujereada y vociferante proclamada por un mercado que impone el goce insensato y tiránico. Tal es la ley del mercado. Toma la forma impositiva de ese Dios inhumano de corte calvinista, de ese superyó que exige desde la pulsión de muerte la impugnación de la falta y la renuncia a la totalidad, tira a la basura todas y cada una de las definiciones del imperativo categórico kantiano, trata a los hombres como medios a los que desprovee de dignidad y les regala una vida abandonada a la minoría de edad en la que poco valor tiene el propio entendimiento pues los divinizados técnicos ya saben y tienen las soluciones.

Se instaura así una cultura del goce, en la que el superyó-conciencia moral no tiene más opción que retroceder en su pugna con el superyó tiránico que incita a la compulsión a la repetición. El primero, heredero del complejo de Edipo, fundador de una ley moral que impone la castración y la vida en la insatisfacción haciendo así posible el nacimiento del deseo, es el que abre ese espacio vacío (el espacio de la falta, de la carencia, de la imposibilidad del goce) en el que puede asentarse un imperativo categórico libre de la patología

cercano a la idea que sugiere Freud al reflexionar en la XXXI de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* acerca de la importancia del superyó para "la comprensión de la conducta social de los hombres": "La concepción materialista de la Historia peca probablemente en no estimar bastante este factor. Lo aparta a un lado con la observación de que las 'ideologías' de los hombres no son más que el resultado y la superestructura de sus circunstancias económicas presentes. Lo cual es verdad, pero probablemente no toda la verdad" (Freud, 1933; pág. 3138).

de las inclinaciones y desde el cual acceder a la mayoría de edad. Es en ese espacio que se abre con una palabra paterna que prohíbe la consumación trágica del incesto donde nace el lenguaje de la criatura humana, que penetra así en la cultura y en la historia.

Ojalá en una cultura y una historia de ilustración en la que la ley moral que las atraviesa ordena la vida insatisfecha, o la vida, simplemente, pues ésa es la definición freudiana del ser humano vivo: un sujeto deseante.

Éste era el proyecto ilustrado, pero la convicción de que el acceso a la mayoría de edad se consumiría fácil e inevitablemente despejando la incógnita "educación" y limpiando el campo de elementos místicos contribuyó decisivamente a un fracaso que el capitalismo aprovechó para diseñar una sociedad pretendidamente ilustrada y flagrantemente esclavizante e infantilizante.

Sin otra ley que la del respeto a la propiedad privada y la del obligado cumplimiento de las condiciones contractuales, sin la religión de la que los ilustrados se habían querido desprender ni la moral que habían querido instaurar, son las condiciones de mercado y la compulsión a la producción y el consumo infinitos quienes gobiernan el mundo. La promesa es seductora: La razón y la sistematización al servicio del progreso. La ciencia conduciéndonos en volandas a la superación de todas y cada una de las curiosamente crecientes necesidades humanas. La tecnificación de la sociedad identificando y dando nombre a cada problema para ofrecer a renglón seguido la solución inmediata. El ciudadano desprovisto de ciudadanía pero atendido y calmado como un bebé acunado en los mejores brazos. La angustia o la culpa erradicadas y sabiamente reconvertidas en enfermedades que los doctos técnicos de la salud sanarán con sus sabios remedios. El displacer de postergar las gratificaciones anulado gloriosamente con las punteras tecnologías que permiten que todo llegue más rápido, inmediatamente, ya. La felicidad que Kant deploraba como guía para nuestros actos colocada como mandato inapelable. La

autosatisfacción consecuente de la dignidad de un obrar libre y ajustado al imperativo categórico arrojada, inservible, extenuante, a los pies de los caballos.

La libertad al fin. La libertad de ser esclavo de la dicha. La libertad de elección desde las ataduras de las inclinaciones personales. La libertad para elegir consensuada y “democráticamente” qué es verdad y qué mentira. El disfrute y la ausencia de infortunio por encima de todo. ¿Acaso no merece la pena abandonarse a la minoría de edad y conseguirla? Si ya el mercado ofrece por un precio todo lo deseable, todo lo necesario, ¿por qué no acudir a comprarlo? ¿Es un precio demasiado alto convertirse en ciudadano proletario, ciudadano consumidor? ¿Para qué la tolerancia a la frustración si la sociedad capitalista no concibe el espacio para la frustración? ¿Acaso no nos devolverán nuestro dinero si no quedamos satisfechos? ¿No se ocuparán nuestros tecnificados abogados de nominar y tecnificar nuestras quejas a fin de reclamar nuestros derechos? ¿No tenemos acaso derecho a gozar? ¿Para qué un Derecho si cada cual tiene sus derechos en absoluta libertad?

La cultura de la culpa abandonada en favor de una cultura de la vergüenza (Dodds, 1951). La obediencia al principio de placer triunfante sobre los pesados esfuerzos, siempre insuficientes, para cumplir con las exigencias al principio de realidad. La privatización y el ensimismamiento egoísta sobre el malestar cultural del espacio público. La obediencia absoluta a la ley que ordena el goce del perverso polimorfo frente al libre albedrío de aquel que alcanza la mayoría de edad y desea atravesado por la ley de un superyó bien constituido.

El goce. La orden de gozar. De no renunciar a nada. De exigir la eliminación de la falta. La ley simulada. El simulacro de ley. La ley agujereada que nace vociferante de los tiempos anteriores al tiempo y a la historia, a la cultura, a la civilización. ¿Puede llamársele a esto Ilustración?

Probablemente hayamos de convenir con Chesterton (1910; pág. 161) en que el comercio feroz es la negación de la ciudadanía.

Habría querido vivir y morir libre, es decir, tan sometido a las leyes que ni yo ni nadie pudiera sacudir su honroso yugo; este yugo saludable y suave que llevan las cabezas más orgullosas tanto más dócilmente cuanto que están hechas para no llevar ningún otro.

Jean-Jaques Rousseau, 1755

El principio es éste: que en todo lo que merece la pena tener, incluso en cada placer, hay un punto de dolor o tedio que debe sobrevivir, de modo que el placer pueda revivir y durar. El placer de la batalla llega tras el primer miedo a la muerte, el placer de leer a Virgilio aparece tras haberlo estudiado; el regocijo del bañista en el mar surge tras el choque helado del agua; y el éxito del matrimonio llega tras el fracaso de la luna de miel. Todos los votos, leyes y contratos humanos son otras tantas maneras de sobrevivir con éxito a ese punto de inflexión, ese instante de rendición potencial.

Gilbert K. Chesterton, 1910

III

LA FUNCIÓN PATERNA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA CULTURA

Joël Dor (1989; pág. 11) abre su conocido estudio acerca de *El padre y su función en psicoanálisis* advirtiéndolo de que, en el campo psicoanalítico, esta noción, la del padre, está cargada de una connotación muy particular. “Contra todo lo que se podía esperar, y hasta invalidando cualquier idea establecida, en el campo conceptual del psicoanálisis la noción de padre interviene como un *operador simbólico anhistórico*”. Ello quiere decir que este concepto debe ser entendido como un referente que presenta como particularidad esencial la de

no ser asignable a una historia, al menos en el sentido de una ordenación cronológica; y que el padre psicoanalítico se trata menos de un ser encarnado que de una entidad esencialmente *simbólica*, ordenadora de una *función*.

Y, sin embargo, y aun estando fuera de la historia, "igual se halla paradójicamente inscrito en el punto de origen de toda historia. La única historia que podemos suponerle lógicamente es una historia mítica. Mito necesario si los hay, ya que esta suposición es precisamente universal" (*Ibid.*).

El mito simbólico del padre de la horda primitiva que Freud (1912) dibuja en *Tótem y tabú* resulta imprescindible para acercarse a la teoría psicoanalítica del padre, ya que toda la consistencia de esta teoría proviene precisamente de él (Dor, 1989, pág. 19). Más aún. Sin este mito, sin este personaje simbólico, no sería posible la articulación de ese otro mito inaugural, estructural y estructurante, que es el complejo de Edipo. Y sin ellos careceríamos de las herramientas teóricas fundamentales con las que el psicoanálisis trata de abordar el problema de la *minoría de edad*. Lo que es tanto como decir que sin ellos nos veríamos en la imposibilidad de situar con rigor el problema epistemológico que Freud trata de resolver con la puesta en juego de ese padre primitivo: el problema naturaleza-cultura, la cuestión del paso de la primera a la segunda, el interrogante de la forma en que la una puede abrocharse en la otra.

Este problema, al menos en el campo de la reflexión filosófica, se plantea en términos de dualidad en torno al siglo XVIII, precisamente en el momento en que la Ilustración pretende hallar el modo de superar esa *autoculpable minoría de edad* (Kant, 1784) que parece atar al hombre a la naturaleza (a sus inclinaciones esclavizantes) e impedir su acceso en libertad a la cultura (y la moral).

La ficción de la naturaleza, la conquista cultural y la cultura como única naturaleza del hombre.

El par naturaleza-cultura se ha presentado tradicionalmente como un par de entidades opuestas: mientras lo *cultural* haría referencia, ante todo, a lo adquirido, a lo social, a lo instituido y construido, lo *natural* aparecería de entrada y por oposición, como aquello perteneciente al orden de lo innato. En esta oposición de pares contrastados, el pensamiento moderno incluyó una idea de progresión ordenada y jerarquizada entre el estado de naturaleza y el estado de cultura, de tal causa que la cultura vendría a plantearse también como resultado de un progreso, como sugeriría, por ejemplo, Condorcet (1794).

Sin embargo, en esta proposición habrá de radicarse uno de los problemas fundamentales del programa ilustrado, ya que “problematizada en estos términos, semejante paso de la naturaleza a la cultura fue poco más o menos que insoluble, pues no existía una estrategia epistemológica consecuente capaz de vectorizarla. De hecho, la instauración de este modo de relación entre la naturaleza y la cultura conduce necesariamente a atolladeros racionales e incluso aporías lógicas” (Dor, 1989; pág. 20).

El propio Rousseau, partiendo de premisas revolucionarias, ejemplifica a la perfección cómo, sin dejar de ser consciente de esta dificultad, presintiéndola absolutamente, el pensamiento ilustrado, al amparo de la razón, avanzó decididamente en su pretensión de resolver un problema que, pese a todo, se negó a ser despejado.

El *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Rousseau, 1755) es sin duda una prueba tangible de esta incapacidad para superar este escollo. Y pese a ello, en el propio punto de partida del que arranca este célebre estudio emerge una idea fundamental que merece ser examinada con toda atención. Ésta idea fundamental, que subyace al texto y lo atraviesa por completo, podría expresarse en los siguientes

términos: la naturaleza del hombre se habría visto pervertida y corrompida por la sociedad, dado lo cual, *sólo una ficción* del hombre en estado de naturaleza permitiría restituir aquello que la cultura destruyó por completo⁴².

Porque, en efecto, esa historia humana que Rousseau narra tal y como ha creído leerla, no en los libros de los hombres, que mienten, "sino en la naturaleza, que no miente nunca" (*Ibid.*; págs. 193-4); esa naturaleza a la que no podemos sino dar crédito pues "todo lo que de ella venga será verdad" (*Ibid.*; pág. 194); esa naturaleza, en fin, es un constructo tan mítico como esa edad en la que el hombre como individuo desearía que su especie se hubiera parado (*Ibid.*)

A juicio de Dor (1989; pág. 20), esta idea de una *ficción necesaria* introducida por Rousseau desvela algo extraordinariamente relevante, pues supone una manifestación clara de que en el siglo XVIII el estado de naturaleza ya no podía ser pensado de otro modo que con la forma de un *concepto operativo*. Algo que el mismo Rousseau no dejó de subrayar, al intuir esta referencia a la ficción como una exigencia necesaria de la razón:

"Empecemos, pues, por apartar todos los hechos, porque no tocan la cuestión. No hay que tomar las investigaciones en que se puede entrar al tratar este tema por verdades históricas, sino por razonamientos hipotéticos y condicionantes" (Rousseau, 1755; pág. 193).

Dos razones básicas justificarían este planteamiento: por una parte, parecía inevitable asumir que ya nunca más sería posible acceder al

⁴² Habremos de observar más adelante cómo Winnicott (1945; 1954), en la elaboración de toda su teorización acerca del desarrollo del *infans* en las primerísimas etapas de la vida, retoma esta *ficción* rousseauiana (Bleichmar, 1997; pág. 127) al resaltar la importancia radical de que una "madre suficientemente buena" pueda recoger el "gesto espontáneo" del bebé –un "gesto" que emana de su naturaleza-. Si este "gesto espontáneo" tropieza con un orden cultural insensible e incapaz de, precisamente, otorgarle carta de naturaleza, el bebé "resolverá" dejar en suspenso un desarrollo emocional genuino y "optará" por la construcción de un "falso *self*". Esta "decisión", la única posible para el sujeto en ese momento, conduce inevitablemente a un pseudodesarrollo de efectos deletéreos para el psiquismo.

conocimiento de ese estado de naturaleza primigenio; por otra parte, tal vez ese estado de naturaleza nunca hubiese existido.

No cabía otro camino, pues, que la construcción de esa ficción, sobre la cual, además, el filósofo ginebrino habría de fundar todas las tesis fundamentales de *El contrato social* (Rousseau, 1762).

Así pues, y dado que el paso de la naturaleza a la cultura no puede ser conceptualizado de una manera objetiva, no restará otra opción que la de llevar a cabo una formulación en la que la imaginación juegue un papel central. Apoyándose en este ejercicio de imaginación será posible concebir que sólo el hombre cercano a la naturaleza pueda lograr, gracias a su pureza, el acceso a una moralidad de la que se mantiene ajeno ese animal depravado que es el hombre inmerso en el estado de cultura⁴³.

Emerge de este modo una de las tesis predilectas de Rousseau⁴⁴, que no puede sostenerse sino al precio de ciertas equivalencias discursivas (Dor, 1989; pág. 21): En primer lugar, supone que la moralidad es inherente al estado de naturaleza; o que sólo gracias a un cierto contacto con esa naturaleza pura y piadosa es posible el desarrollo de una moral⁴⁵. En segundo lugar, implica que la depravación es propia del estado de cultura⁴⁶.

En el estado de naturaleza, el hombre ignora supuestamente valores axiológicos como son el bien y el mal. Pero aun siendo un bruto amoral, es, en

⁴³ Como veremos más adelante, Winnicott recupera –aun sin citarlo– este planteamiento al hablar de la relevancia de un “medio facilitador” que permita el desarrollo genuino de una naturaleza humana que se desplegará saludablemente si no es obstaculizada (Bleichmar, 1997; pág. 127).

⁴⁴ “Me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado antinatural y que el hombre que medita es un animal depravado” (Rousseau, 1755; pág. 200).

⁴⁵ Como señala Horkheimer (1936; pág. 66), Rousseau no se encuentra sólo en este planteamiento, ya que, junto al antecedente fundamental de Tomás Moro, podría apelar a toda “una serie de antropólogos burgueses que sostenían ese mismo punto de vista positivo”.

⁴⁶ Como apunta Blom (2004; pág. 220) el Rousseau del *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* es el autor en su tono más radical. “En una época en la que las personas se aferraban a las enseñanzas de la Iglesia o a la panacea sanadora de la razón, Rousseau proclamaba una tercera vía de pensamiento que reverberaría en toda la cultura europea y lo convertiría en uno de sus pensadores más influyentes”.

virtud de dos principios anteriores a la razón, un bruto compasivo –al que inspira una repugnancia natural el ver perecer o sufrir a otro ser sensible y, principalmente, a un semejante-, y un bruto feliz –por cuanto persigue ardientemente el propio bienestar y la autoconservación- (Rousseau, 1755; pág. 187). Estos dos principios naturales gobiernan a cualquier animal, pues tal es su naturaleza, y a la bestia no le cabe otra opción que obedecer. El hombre, en cambio, en su calidad de agente libre, dotado de una capacidad de elegir o rechazar en libertad y no por obediencia a los instintos, se reconoce a sí mismo libre de acatar o resistirse, “y es sobre todo por consciencia de esta libertad por lo que se muestra la espiritualidad de su alma” (*Ibid.*; pág. 203).

Y, sin embargo, hay a juicio de Rousseau, aún “otra cualidad muy específica que distingue a los hombres y sobre la cual no puede haber disputa, y es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y reside tanto en la especie como en el individuo, mientras que un animal, al cabo de unos meses, es ya lo que será toda su vida y su especie, al cabo de mil años, lo que era en el primer año” (*Ibid.*; págs. 203-4). Ahora bien, si el ser humano debe a esta aptitud de “perfectibilidad” la capacidad potencial para acceder realmente al estatuto de hombre, de *animal dotado de razón*; si el hombre ingresa en un orden propiamente humano por la vía de este perfeccionamiento que lo inserta paulatinamente en el orden cultural, Rousseau cree entrever también en este hipotético talento para progresar hacia la perfección el punto del que procede todo el infortunio humano:

“Sería triste para nosotros el vernos forzados a admitir que esta facultad distintiva y casi ilimitada es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es esto lo que le saca, con el paso del tiempo, de esta condición originaria, en la cual dejaría correr días tranquilos e inocentes; que es esto lo que, al hacer florecer con los siglos sus luces y sus

errores, sus vicios y sus virtudes, lo vuelve a la larga su propio tirano y el de la naturaleza" (*Ibid.*; pág. 204)⁴⁷.

Así, para Rousseau, el mismo movimiento por el que el hombre alcanza su condición de ser humano, es el que, de algún modo, lo lleva a la perdición. La naturaleza encierra en su seno los gérmenes para la superación humana pero, en contradicción con este luminoso potencial, tales gérmenes son los que habrán de desencadenar el infortunio del hombre. Esta es la idea fuerte de la propuesta rousseauiana: la recusación radical de la idea de la ligazón armoniosa de progreso y cultura; pues nada hay más paradójico y cruel que la cultura como motor de progreso, toda vez que aquélla, en su impulso, liquida cualquier posibilidad de escapatoria a la infelicidad, la corrupción y la depravación. Por ello, dado el desastroso panorama al que conduce la cultura, se hace preciso, como necesidad imperativa, la construcción de otra herramienta cultural, un *contrato social* (Rousseau, 1762), que permita siquiera vislumbrar una perspectiva de reconciliación de la sociedad y la cultura con la felicidad y la moralidad.

A partir de estas reflexiones rousseauianas, Dor (1989) señala y sintetiza algunos elementos de conclusión fundamentales en relación a la concepción clásica naturaleza-cultura:

En ciertos aspectos, todo se presenta como si en este contexto clásico el hombre perteneciera al estado de la naturaleza por su cuerpo, por lo biológico, por lo pasional, por lo que se refiere al *orden de la necesidad*⁴⁸. Al tiempo que

⁴⁷ En el capítulo V de esta tesis tendremos la oportunidad de comprobar cómo ésta es tan sólo una de las ideas de Rousseau que latén con fuerza en los planteamientos, esenciales para nuestro trabajo, de Ivan Illich.

⁴⁸ En el punto en que confluyen Pediatría y Psicoanálisis, Winnicott (1954; pág. 383) introducirá una diferencia radical entre *deseos* y *necesidades*. Mientras que aquéllos son propios de un ser humano que dotado de lenguaje y con un *self* (o *sí-mismo*, o *yo subjetivo*) bien constituido afronta el drama edípico con mínimas garantías (los deseos pueden verse frustrados o insatisfechos, pero sin un riesgo importante de ruptura psíquica), las necesidades son propias del *infans*, de la criatura humana menor de edad y ajena a la palabra, que no puede existir sin el soporte materno, y cuyo *self* está aún en desarrollo (de tal forma que se juega el sentimiento básico cohesión psíquica y de continuidad existencial).

este estado de naturaleza no puede superarse sino a través de la razón, gracias al acceso a la vida en libertad que hace posible la cultura. Esto supone que “la cultura nace de la naturaleza del hombre” (*Ibid.*; pág. 22), o bien que no es posible el desarrollo cultural si no es a partir de la naturaleza humana.

En palabras de Rousseau (1755; págs. 204-5):

“Por mucho que digan los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones que, según opinan todos, le deben también mucho a éste: por su actividad nuestra razón se perfecciona; no buscamos el conocimiento sino porque deseamos disfrutar y no se puede concebir por qué aquel que no tuviese deseos ni temores se esforzaría en razonar. Las pasiones, a su vez, están originadas por nuestras necesidades y su progreso por nuestros conocimientos; porque no se puede desear o temer las cosas más que a causa de las ideas que sobre ellas se pueden tener o por el sencillo impulso de la naturaleza; y el hombre salvaje, privado de cualquier clase de luces, experimenta sólo las pasiones de esta última clase; sus deseos no van más allá de sus necesidades físicas; los únicos bienes que conoce en el universo son el alimento, una hembra y el reposo; los únicos males que teme son el dolor y el hambre”.

Si el desarrollo cultural no puede articularse al margen de la idea de progreso, tiene sentido que, desde el pensamiento ilustrado, se entendiera a las llamadas sociedades primitivas como etapas antropológicas arcaicas, cercanas al estado de naturaleza, que condujeron, constituyendo un punto de arranque, al acceso a la cultura. Del mismo modo que, siguiendo a Rousseau, será la experiencia inversa la vía regia para reencontrar, en un ejercicio intelectual complejo, lo natural en el hombre a través de lo cultural.

De esta encrucijada partirán las investigaciones antropológicas de Claude Lévi-Strauss, que intentarán despejar el problema naturaleza-cultura

apoyándose en bases sorprendentemente nuevas: lejos de tratar de imaginar un estado de naturaleza tan hipotético como inaccesible (un proyecto heurístico que aparecía en completa oposición con el rigor de la investigación científica), el antropólogo parisino dirigirá sus esfuerzos a definir un criterio a través del cual se haga posible distinguir rigurosamente entre lo que es natural en el hombre y lo que es cultural. Criterio que sólo podría ser establecido si se respetaban ciertas exigencias.

De un lado, lo natural, por definición, tiene que poder obedecer a leyes universales. De otro, lo cultural no puede instituirse sino en virtud de reglas particulares de funcionamiento. De este modo, puede concluirse que todo lo que haya de universal en el hombre constituirá su naturaleza, mientras que el resto habrá de considerarse como producto de la cultura.

Ahora bien, dado que en las sociedades humanas rigen ciertas normas y dado que tales sociedades se hallan reguladas por ellas, será preciso considerar que toda sociedad, incluidas las llamadas sociedades primitivas, tiene existencia en estado de cultura. Algo que puede concebirse con mayor claridad por oposición a las sociedades animales, en modo alguno coextensivas a la cultura. Así pues, y a través del estudio de todas las culturas humanas, sería posible desvelar el sustrato común al conjunto de los hombres, el cual podría pasar a ser considerado *su estado de naturaleza*.

Con Lévi-Strauss queda planteado el problema de un modo por completo novedoso y diferente: puesto que todos los hombres participan en una cultura, la cultura no puede aparecer sino como la única naturaleza del hombre, de forma que ese sustrato común buscado será a un tiempo:

- 1) Lo que define a una cultura
- 2) Lo que, siendo universal, participa de una naturaleza.

Será en las leyes que regulan los intercambios matrimoniales donde Lévi-Strauss halle la evidencia de este sustrato común. Entre estas reglas, figura siempre una ley universal que es la *ley de prohibición del incesto*. Ella constituye el criterio estricto que hace posible la separación entre naturaleza y cultura. Este hecho indiscutible, que no es ni puramente cultural ni puramente natural, será señalado por Lévi-Strauss (1949; págs. 41-2) en los siguientes términos:

“En efecto, se cae en un círculo vicioso al buscar en la naturaleza el origen de reglas institucionales que suponen –aun más, que ya son- la cultura y cuya instauración en el seno de un grupo difícilmente pueda concebirse sin la intervención del lenguaje. La constancia y la regularidad existen, es cierto, tanto en la naturaleza como en la cultura. No obstante, en el seno de la naturaleza aparecen precisamente en el dominio en que dentro de la cultura se manifiestan de modo más débil y viceversa. En un caso, representan el dominio de la herencia biológica; en el otro, el de la tradición externa. No podría esperarse que una ilusoria continuidad entre los dos órdenes diera cuenta de los puntos en que ellos se oponen.

Ningún análisis real permite, pues, captar el punto en que se produce el pasaje de los hechos de la naturaleza a los de la cultura, ni el mecanismo de su articulación. Pero el análisis anterior no sólo condujo a este resultado negativo; también nos proporcionó el criterio más válido para reconocer las actitudes sociales: la presencia o ausencia de la regla en los comportamientos sustraídos a las determinaciones instintivas. En todas partes donde se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal el criterio de la naturaleza, puesto que lo constante en todos los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones por las que sus grupos se distinguen y oponen. A falta de un análisis real, el doble criterio de la norma y la

universalidad proporciona el principio de un análisis ideal, que puede permitir –al menos en ciertos casos y dentro de ciertos límites- aislar los elementos naturales de los elementos culturales que intervienen en las síntesis de orden más complejo. Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular. Nos encontramos entonces con un hecho, o más bien con un conjunto de hechos que –a la luz de las definiciones precedentes- no está lejos de presentarse como un escándalo: nos referimos a este conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa brevemente con el nombre de prohibición del incesto. La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble, los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad”.

Así pues, la prohibición del incesto se presenta a la reflexión sociológica como un terrible misterio (*Ibid.*; pág. 44) desde el momento en que la regla de universalidad no es menos manifiesta que el carácter normativo de la institución (*Ibid.*; pág. 43).

“He aquí, pues, un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de naturaleza y el carácter distintivo – teóricamente contradictorio con el precedente- de los hechos de cultura. La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. ¿De dónde proviene? ¿Cuál es su ubicación y su significado?” (*Ibid.*).

El padre psicoanalítico, ajeno a la historia e inaugurador de la historia.

Es a tales preguntas a las que puede dar respuesta la propuesta freudiana cuya carta fundacional se encuentra en un texto que se adelanta en casi cuatro décadas al de Lévi-Strauss y que no es otro, que, naturalmente, *Tótem y tabú* (Freud, 1912).

Porque como señala Dor (1989; pág. 29), es la puntualización epistemológica de Lévi-Strauss la que nos ofrece la más segura confirmación de ese carácter del padre concebido en clave psicoanalítica de ser *ajeno a la historia al tiempo que inaugurador de toda historia*. Del mismo modo que la cuestión a dilucidar será entonces la forma en que puede desarrollarse la narración de ese padre que, estando a la vez fuera de toda historia, se encuentra asimismo en el punto de origen de lo que la constituye.

Con *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss (1949; pág. 59) pretende resolver la incógnita, “la anomalía” del encaje de la prohibición del incesto en la existencia humana, al no corresponderse aquel con exactitud ni a la existencia biológica ni a la existencia social del hombre. La solución pasa por “mostrar que la prohibición del incesto constituye precisamente el vínculo de unión entre una y otra”, quedando claro, sin embargo, que “esta unión no es estática ni arbitraria”, y que “en el momento en que se establece modifica por completo la situación total”. “En efecto, es menos una unión que una transformación o un pasaje; antes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano. La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye el advenimiento de un nuevo orden”.

Si, como señala Gay (1988; pág. 368), Freud emprende con *Tótem y tabú* (1912) la tarea superlativa de determinar el momento en que el hombre da el salto a la civilización, prescribiéndose para ello los tabúes indispensables para toda sociedad organizada⁴⁹, hemos de recoger y subrayar como imprescindible la sagaz lectura que Lévi-Strauss hace de este texto fundamental. Porque no es posible comprender el ensayo freudiano sin hacer abstracción de la supuesta verosimilitud de una propuesta que, en lo literal, adolece ciertamente de dos problemas en los que los críticos han insistido hasta la saciedad: “gratuidad de la hipótesis de la horda de los machos y del asesinato primitivo, círculo vicioso que hace nacer el estado social de procedimientos que lo suponen” (Lévi-Strauss, 1949; pág. 569).

En efecto, la aportación de Freud no ha de buscarse tanto en la explicación de los orígenes de la condena consciente del incesto, sino en la formulación de un mito que da cuenta de cómo un acto que se desea intensa e inconscientemente puede ser simbolizado de tal modo que, como un sueño, sea capaz de evocar, precisamente, aquello que jamás fue realizado, porque la cultura se opuso a ello siempre y en todas partes (*Ibid.*).

“No vemos, en efecto, qué necesidad habría de prohibir lo que nadie desea realizar; aquello que se halla severamente prohibido tiene que ser objeto de un deseo” (Freud, 1912; pág. 1791).

O mejor aún:

“Se comprende perfectamente el apasionante hechizo del *Edipo Rey*, que retoma una compulsión del destino que todos respetamos porque percibimos su existencia en nosotros mismos. Cada uno de los espectadores de la tragedia fue una vez, en germen y en su fantasía, un

⁴⁹ El propio Peter Gay (1988; pág. 370) señala cómo Freud se muestra en esta obra aún más ambicioso que Rousseau en sus textos de mediados del siglo XVIII: mientras éste invitaba a sus lectores a dejar de lado los hechos para imaginar el tiempo en que la humanidad pasó de la precivilización a la civilización, el vienes animaba a “aceptar su vertiginosa conjetura como la reconstrucción analítica de un acontecimiento prehistórico decisivo y largo tiempo olvidado”.

Edipo semejante, y ante la realización onírica trasladada aquí a la realidad todos retrocedemos horrorizados, dominados por el pleno impacto de toda la represión que separa nuestro estado infantil de nuestro estado actual” (Freud, 1897; pág. 3584).

Pues es la prohibición la que nos remite al deseo, de igual manera que la renuncia al goce nos conduce a la constitución de la conciencia moral. Hasta el punto de que, si hay una renuncia a las pulsiones, no será como consecuencia de una conciencia moral que así lo exige sino que, antes al contrario, será precisamente esa renuncia a las pulsiones la causa: será el desistir, el abdicar de la persecución de la satisfacción, será el cúmulo de vicisitudes que fuercen a la renuncia aquello que habrá de engendrar la conciencia moral y reforzarla.

Ciertamente, este es un punto de enorme importancia en la trama que se expone en *Tótem y tabú*. Allí, el padre terrible y violento, el padre que goza en la posesión de todas las mujeres, el padre que está por encima de la ley, muere a manos de los hijos, de los “hermanos de la horda”, que se confabulan para perpetrar ese asesinato colectivo. Sin embargo, tras el parricidio y el banquete totémico, los hijos “renunciaron a recoger los frutos de su crimen” (*Ibid.*; pág. 1839), fracasando en la consecución de sus deseos, prohibiéndose por obediencia retrospectiva la muerte del tótem (que había sustituido al padre de una forma simbólica) y el contacto sexual con las mujeres de la comunidad, de tal suerte que una conciencia de culpabilidad emergente en cada uno de los hijos engendraba dos tabúes fundamentales (parricidio e incesto) coincidentes con los deseos edípicos reprimidos (*Ibid.*).

De este modo, la ejecución de ese padre primitivo que impone una ley a la que él se sustrae, la decisión conjunta de darle muerte, la proclamación indiscutible de la universalidad de la renuncia al goce sin límite desembocan en la instauración de esa ley edípica e inaugural que ya nadie puede objetar y que se constituye en la piedra angular de la cultura. Es ese crimen primordial el que da origen a la ley original, pues es el padre primitivo, idealizado en tanto que

padre muerto, incorporado en la comida canibalística, transmutado en una figura simbólica que establece una ley a la que, ya sí, él mismo también ha de plegarse, el que hace posible, al ser asesinado, la fundación de la civilización, el pasaje de la naturaleza a la cultura, la separación de lo humano y lo animal. El nacimiento del hombre. La constitución de un mito sin el que no puede haber separación de lo crudo y lo cocido ni cierre de los contornos de la humanidad (Fernández Liria, 2002; pág. 139).

En *Tótem y tabú* es la prohibición la que crea el incesto, la ley la que instituye el deseo, la renuncia la que da fuerza a una conciencia moral que se hace posible con ella. Con el asesinato colectivo, parricidio originario, emerge la obediencia retrospectiva hacia una ley cuyo imperio habrá de inundar a toda la humanidad; se establece la renuncia al goce para que pueda nacer el deseo; despunta la culpa por el crimen cometido. La hostilidad y el odio, satisfechos tras el parricidio premeditado y alevoso, se ven mitigados, iluminándose los sentimientos cariñosos que también se incluían en los acordes de la ambivalencia sentida hacia el padre. Reaparece así el amor en el remordimiento ligado al crimen. Y es ese amor el que hace posible -por la vía de la incorporación de un padre que ya es simbólico, por el camino de la identificación con ese padre que es el operador simbólico y como tal el inaugurador de la historia- que el hombre haga suya la ley del padre (*Ibid.*; pág. 1838)⁵⁰, y pueda superar la naturaleza para abrazar la cultura en un paso que permite, con el sentimiento de culpa, el advenimiento del lenguaje y el pensamiento (Lemaigre, 1993; pág. 483).

Freud (1933; pág. 3137) toma, pues, en cuenta y como punto de partida lo *socia*/ para dar sentido a una instancia *estructural*, al mostrar “en el crimen primordial el origen de la ley universal” y al reconocer así “que con la ley y el

⁵⁰ Insistamos en el hecho de que, en el mito de la horda primitiva, es la interdicción, la prohibición paterna la que crea el incesto. Y tal prohibición genera la ley. En cambio, la ley, esa ley de leyes, es ya preexistente en el mito edípico, en el cual, según la versión psicoanalítica, la pulsión que persigue el incesto es primera y originaria: el varón quiere matar al padre para realizar la unión con la madre, y sólo renuncia a sus deseos ante la amenaza paterna de castración. El mito edípico requiere del mito de la horda primitiva como premisa fundamental.

crimen comenzó el hombre” (Baladier, 1993; pág. 117). Y es que, efectivamente, la originalidad del concepto freudiano del padre psicoanalítico radica tanto en su proporción estructural como en el hecho de que tal estructura no viene dada de entrada, sino que su establecimiento depende de las vicisitudes acaecidas en una relación de alteridad.

“En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, ‘el otro’, como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio pero plenamente justificado” (Freud, 1921; pág. 2563).

Es en la relación con ese “otro” paterno, que enuncia la ley, donde se habrá de construir un superyó garante de la conciencia moral, pues será ese espacio relacional el lugar en el que se habrá de articular el vínculo necesario entre agresividad y sentimiento de culpa, entre asesinato y amor, entre crimen y obediencia retrospectiva, para alcanzar el pensamiento y el lenguaje.

Sólo en ese encuentro con el padre simbólico que instaura una ley por la vía de una renuncia ineluctable al goce pulsional puede abrirse un camino para el acceso a la cultura y la vida en libertad. Sólo en ese acto tajante e inaugural puede tocarse la angustia y la culpa que nos permitirán arribar a un estatuto verdaderamente humano. Sólo desde ahí puede empezar a construirse un psiquismo consistente, conformarse una individualidad, constituirse una condición de sujeto que desea desde la falta y es libre para sentir respeto, para maravillarse ante la solemne rotundidad del firmamento estrellado y para distinguir el bien y el mal desde el acatamiento de la ley. No habrá sin ello posibilidad de que la Ética tome la palabra.

Como señala Freud en su disección de la personalidad psíquica (1933; pág. 3135) si la conciencia (moral) es algo dado en nosotros, no es, sin embargo, algo originalmente dado. Es preciso suponer una fuente exterior

desde la que no sólo se decida en principio a qué se le debe llamar bien y a qué mal, sino que sea capaz, además, de observar y juzgar los actos del sujeto en ciernes, de ordenar la rectitud en el comportamiento, de castigar el desliz al que impulsan las inclinaciones naturales. Y es que, ¿cuál si no puede ser la motivación del ser humano para someterse a tales decretos? O bien, ¿de dónde ha de proceder si no el fundamento místico de las leyes del que emana la autoridad de toda ley? Y más aún, ¿dónde ha de hundir sus raíces ese proceso en función del cual se hace posible que esa instancia externa se interiorice y se transforme en ese algo que pertenece al carácter, que llamamos moral y que gobierna nuestros actos (MacIntyre, 1981; pág. 59)? ¿Dónde nos será dado hallar la condición de posibilidad de que sea la ley moral, autónoma, libre, universal, la que determine inmediatamente –al margen del sentimiento, al margen del deseo, al margen de lo posible o lo imposible- la voluntad (Kant, 1788; A 127)? ¿Dónde sino en el miedo a perder el amor de quien enuncia la ley⁵¹? ¿Dónde sino en la angustia de perder el favor de aquél que es al mismo tiempo el que puede socorrer al ser humano diminuto que se siente desamparado y en total dependencia respecto al prójimo?

Efectivamente, si para asentir a las creencias morales admitiendo su verdad es necesario sentirse culpables si dejamos de acatarlas (Kolakowski, 1982; pág. 193), no es menos cierto que para acceder a esa culpa ha de haberse sufrido antes la angustia que emana del pánico ante la potencial privación de un amor paterno que es vital e irremplazable. De tal suerte que ha de admitirse la culpa como un derivado de esa angustia experimentada, una angustia real que es “el antecedente de la ulterior angustia a la conciencia” (Freud, 1933; pág. 3135).

En el caso del niño, no puede darse otra circunstancia -y lo mismo sucede con muchos adultos, para los cuales la sociedad reemplaza a la pareja parental-: Es imprescindible que un otro asuma en la relación con el sujeto la función de ejercicio de la autoridad, de proclamación de la ley y de amenaza de

⁵¹ Esos virtuosos padres de Kant (MacIntyre, 1981; pág. 65).

castigo, de una forma que será vivida por la criatura humana como feroz y descomunal, por cuanto las pulsiones que han de domeñarse y la consecuente rabia sentida como producto de la frustración desbordan en su magnitud brutal los frágiles recursos infantiles. Así es como “el papel que luego tomará a su cargo el superyó es desempeñado primero por un poder exterior, por la autoridad de los padres” (*Ibid.*). La renuncia a las pulsiones vendrá dada, pues, por las vicisitudes que acontecen en la relación con el otro. Será el resultado de la angustia ante la pérdida de amor de quienes enuncian el bien y el mal, angustia ante la agresividad y el castigo que estos podrían ejecutar ante el culpable.

Para Freud, en este punto no cabe hablar aún de conciencia moral ni de superyó (siendo la primera una de las funciones del segundo), sino que, en rigor, únicamente podría decirse que la angustia es la primera forma de la conciencia moral. Sólo en el momento en que la autoridad se interioriza, sólo cuando se conforma ese “fundamento místico de la autoridad” al que se refería Montaigne (*Ensayos*, Tomo III, pág. 332)⁵², sólo en el instante en que la obediencia retrospectiva haya permitido transformar simbólicamente la figura del padre, sólo entonces nos hallaremos ante la instauración del superyó⁵³ en el seno del propio psiquismo, y nos hallaremos así ante un sujeto crítico, ante ese individuo capaz, ya sí, de abandonar en libertad su *autoculpable minoría de edad* a lomos de una conciencia moral que le dota de la kantiana *facultad superior de desear* (Kant, 1788; A 40).

El subrayado de Freud no deja entonces lugar a dudas: sólo tras la aparición mítica de una instancia que permite inaugurar la historia, sólo en un segundo tiempo, “sólo después se forma la situación secundaria que aceptamos, demasiado a la ligera, como normal; situación en la cual la inhibición exterior es internalizada, siendo sustituida la instancia parental por el

⁵² Y que recuperarán muchos otros autores, desde Pascal a Derrida.

⁵³ Un superyó que es heredero del complejo de Edipo, el cual, como entidad mitológica viene a su vez precedido por otro mito, el de la horda primitiva: éste último organiza, alrededor de la transmutación simbólica de la figura paterna, la ley de la prohibición del incesto, que es la que enmarca el mito edípico.

superyó, el cual vigila, dirige y amenaza al yo exactamente como antes los padres al niño" (Freud, 1933; pág. 3135).

Esa "relación parental" (*Ibid.*; pág. 3136), relación de alteridad, será la que se transforme en superyó, en base, fundamentalmente a un proceso de *identificación*, "esto es, la equiparación de un *yo* con otro *yo* ajeno, equiparación a consecuencia de la cual el primer *yo* se comporta, en ciertos aspectos, como el otro, le imita y, en cierto modo, le acoge en sí. No sin razón se ha comparado la identificación a la incorporación oral, caníbal⁵⁴, de otra persona" (*Ibid.*). "La instauración del *superyó* puede ser descrita como un caso plenamente conseguido de identificación con la instancia parental" (*Ibid.*), la cual se enlaza íntima y profundamente con los destinos del itinerario a través del complejo de Edipo, "de manera que el *superyó* se nos muestra como el heredero de esta vinculación afectiva, tan importante para la infancia" (*Ibid.*).

"Comprendemos que, al cesar el complejo de Edipo, el niño tuvo que renunciar a las intensas cargas de objeto que había concentrado en sus padres, y como compensación de esa pérdida de objeto⁵⁵, las identificaciones con los padres quedan muy intensificadas – identificaciones existentes probablemente desde mucho antes en su *yo*. Tales identificaciones, como residuos de cargas de objeto abandonadas, se repetirán después muy a menudo en la vida del niño, pero al valor afectivo de este primer caso corresponde plenamente una transformación tal que su resultado obtenga una posición especial en el *yo*. Una investigación más penetrante nos enseña también que el *superyó* pierde en energía y desarrollo cuando la superación del complejo de Edipo sólo es conseguida imperfectamente⁵⁶. En el curso del

⁵⁴ Es imposible obviar aquí la referencia al mítico banquete totémico.

⁵⁵ Freud comenta en repetidas ocasiones a lo largo de su obra (cfr. Freud, 1923b; pág. 2710) que la pérdida de un objeto –en un sentido psicoanalítico– o la obligación de renunciar a él se compensa muy a menudo a través de la identificación con dicho objeto, que se "erige de nuevo en el interior del yo".

⁵⁶ Como se observará más adelante, esa superación es, de hecho, siempre imperfecta y, desde luego, siempre dolorosa. La aceptable consecución de esa superación, y la forma en que ésta se lleve a cabo, determinará lo que Freud definía como "elección" de la propia neurosis.

desarrollo, el *superyó* acoge también las influencias de aquellas personas que han ocupado el lugar de los padres, o sea, los educadores, los maestros y los modelos ideales. Normalmente, se aleja cada vez más de los primitivos individuos parentales, haciéndose, por decirlo así, más impersonal. No debemos olvidar tampoco que en edades distintas el niño estima diferentemente a sus padres. En la época en que el complejo de Edipo deja su puesto al *superyó*, los padres son aún algo excelso; más tarde pierden mucho. Se forman también entonces identificaciones que incluso procuran normalmente importantes aportaciones a la formación del carácter, pero entonces sólo afectando al *yo*, no influyendo ya sobre el *superyó*, determinado por los imagos parentales más tempranos” (*Ibid.*; págs. 3136-7).

El *superyó* freudiano, pues, siendo el asiento tanto de la función de autoobservación como de la conciencia moral y de los ideales, tiene por premisas en su génesis “un hecho biológico importantísimo y un hecho psicológico decisivo para los destinos del individuo”: “la prolongada dependencia del sujeto bajo la autoridad de sus padres y el complejo de Edipo”, hechos ambos que, a su vez, están estrechamente vinculados entre sí (*Ibid.*; pág. 3138). Y de ahí la procedencia de la capacidad que el *superyó* tiene para oponerse al *yo* y dominarlo, pues, como recuerda Freud (1923*b*; pág. 2721) en *El yo y el ello*, es “el monumento conmemorativo de la primitiva debilidad y dependencia del *yo*, y continúa aún dominándolo en su época de madurez”. “Del mismo modo que el niño se hallaba sometido a sus padres y obligado a obedecerlos, se somete el *yo* al imperativo categórico de su *superyó*”.

Tal elección supone la puesta en acto de una estructura que se determina de una vez y para siempre, que se constituye en función de los amores edípicos, que es función de la relación que el sujeto establece con la instancia paterna y su función, que es el establecimiento de la ley. Ha de transitarse así de un *yo* ideal henchido de narcisismo –en el que el sujeto mismo es su ideal- a un ideal del *yo* en el que se proyecta el narcisismo perdido de la infancia, y que el sujeto ha de poseer si ha sido posible alcanzar un psiquismo bien constituido. Se ha de dar un paso, “ese paso que se debe dar”, de *ser* ese algo que completa a la madre y goza con ella a *tener* algo –y a carecer de algo- como individuo deseante, en falta, en libertad. El haber gozado de una madre suficientemente buena capaz de proveer a la criatura humana de la perfección narcisista necesaria, capaz de generar ese paraíso fundamental que luego se ha de romper, es la condición de posibilidad de que tal ruptura, de que tal separación, de que tal superación del complejo de Edipo pueda tener lugar de una forma aceptable.

Sin embargo, es preciso atender al modo en que Freud se desprende de todo familiarismo simplista (Lemaigre, 1993; pág. 481) en su análisis de la influencia parental, señalando vehementemente a las figuras paternas como las depositarias de toda la herencia cultural y de la historia de la especie que el *infans* debe conquistar.

“El *superyó* es para nosotros la representación de todas las restricciones morales, el abogado de toda aspiración a un perfeccionamiento; en suma: aquello que de lo que llamamos más elevado en la vida del hombre se nos ha hecho psicológicamente aprehensible. Siendo en sí procedente de la influencia de los padres, los educadores, etc., el examen de estas fuentes nos ilustrará sobre su significación. Por lo regular, los padres y las autoridades análogas a ellos siguen en la educación del niño las prescripciones del propio *superyó*. Cualquiera que en ellos haya sido la relación del *yo* con el *superyó*, en la educación del niño se muestran severos y exigentes. Han olvidado las dificultades de su propia niñez y están satisfechos de poder identificarse ya plenamente con sus propios padres, que tan duras restricciones les impusieron en su tiempo. De este modo, el *superyó* del niño no es construido, en realidad, conforme al modelo de los padres mismos, sino al del *superyó* parental; recibe el mismo contenido, pasando a ser el substrato de la tradición de todas las valoraciones permanentes que por tal camino se han transmitido a través de las generaciones. Adivinaréis fácilmente qué importantes auxilios para la comprensión de la conducta social de los hombres, y acaso también qué indicaciones prácticas para la educación, resultan de la consideración del *superyó*” (*Ibid.*; pág. 3138).

Es así que la Humanidad no vive nunca por completo en el presente, pues pervive en el *superyó* siempre el pasado, y es así que en el *superyó* se inscribe la dimensión histórica del sujeto, tanto su desarrollo individual como su inserción en el proceso de la cultura y la civilización, integrándose en él las

diversas instancias de la psique –yo, ello, ideal del yo- y el mundo exterior, el individuo y la cultura, los vivos y los muertos, la filogénesis y la ontogénesis, lo consciente y lo inconsciente, Eros y Tánatos (Lemaigre, 1993; págs. 479-80; Freud, 1923*b*).

En el vínculo con la instancia parental, efectivamente, se han de entrelazar el desarrollo individual del sujeto -que ha de asumir e interiorizar las prohibiciones de aquél de cuyo amor depende- y la incorporación a la cultura y la civilización -vía indispensable para evolucionar desde la familia hasta la Humanidad y que requiere tanto del deseo de los hombres de vincularse entre sí como de un sentimiento de culpa reforzado que proteja a la comunidad de la agresividad que la amenaza-.

Asimismo, en los avatares de esa relación de alteridad habrá de abrirse un espacio para la integración de las instancias fundamentales constitutivas del psiquismo -el ello, el yo, el ideal del yo- y de la realidad exterior, en torno al superyó.

El ideal del yo –considerado como una de las funciones del superyó en tanto que es precisamente éste el portador de dicho ideal- oculta tras de sí “la primera y más importante identificación del individuo, o sea, la identificación con el padre. Esta identificación no parece constituir el resultado o desenlace de una carga de objeto, pues es directa e inmediata, y anterior a toda carga de objeto. Pero las elecciones de objeto pertenecientes al primer período sexual, y que recaen sobre el padre y la madre, parecen tener como desenlace normal tal identificación e intensificar así la identificación primaria” (Freud, 1923*b*; pág. 2711-2). Así, el ideal del yo se manifiesta como una aspiración del yo de llegar a *ser como* el padre, pero con la prohibición acompañante de *no ser como el padre*, ya que hay algo (el vínculo sexual con la madre) que le está reservado exclusivamente al padre (*Ibid.*; 2713).

Este ideal es pues, en sus orígenes, una parte del yo que, en función de ese juego identificatorio, gracias a la introyección de la autoridad del padre (Freud, 1924*b*; pág. 2750), se disocia para entrar en conflicto con el propio yo, plantándose ante él pero hundiendo sus raíces en el ello, en un lugar que “presenta una conexión menos firme con la conciencia” (Freud, 1923*b*; pág. 2710). El yo, por su parte, siendo “la verdadera residencia de la angustia”, habrá de sofocar su deseo de regirse por el principio de placer a fin de salvar la amenaza de castración, pues “aquel ser superior que luego llegó a ser el ideal del yo amenazó un día al sujeto con la castración”, siendo este miedo a la castración el nódulo en torno al cual habrá de cristalizar después el miedo a la conciencia moral (*Ibid.*; 2727).

Ciertamente, es el ello -en tanto en cuanto lo que se produce es, al menos en parte, una transformación de las investiduras de objeto (paterno) del ello en identificaciones (con el padre)- el que facilita por una vía amorosa y erótica el carácter coactivo del superyó⁵⁷. Y también es el ello, en tanto que sede de la pulsión de muerte, aquél que prestará al superyó la violencia y la crueldad devastadoras con que éste se manifiesta en los autorreproches que vierte sobre el yo, por ejemplo, en los pacientes que sufren neurosis obsesivas o episodios melancólicos (Freud, 1923*b*; pág. 2723).

Por otra parte, como señala Lemaigre (*Ibid.*; 482): “El superyó, en tanto proporción estructural que liga las diversas instancias del aparato psíquico y del mundo exterior ante el yo, es un modelo ideal para la unidad dinámica del yo”. Y es que, como apunta Freud (1924*a*; pág. 2743), la fuente de “la explosión de una psiconeurosis o una psicosis es siempre la privación”, privación que “tiene siempre en el fondo un origen exterior, aunque en el caso particular parezca partir de aquella instancia interior (el *superyó*) que se ha atribuido la

⁵⁷ Freud recuerda (1923*b*; pág. 2710) cómo el proceso en función del cual el yo reconstruye en su interior al objeto perdido, sustituyendo la relación con el objeto por una identificación con el mismo, es un fenómeno que “participa considerablemente en la estructuración del yo y contribuye, sobre todo, a la formación de aquello que denominamos su *carácter*”. Éste es “un proceso muy frecuente en las primeras fases del desarrollo, y puede llevarnos a la concepción de que el carácter del yo es un residuo de las cargas de objeto abandonadas, y contiene la historia de tales elecciones de objeto” (*Ibid.*; pág. 2711).

representación de las exigencias de la realidad. El efecto patógeno depende de que el *yo* permanezca fiel en este conflicto a su dependencia del mundo exterior e intente amordazar al *Ello*, o que, por el contrario, se deje dominar por el *Ello* e ignore así a la realidad. Pero en esta situación, aparentemente sencilla, introduce una complicación la existencia del *superyó*, que reúne en sí, en un enlace aún impenetrado, influencias del *Ello* y otras del mundo exterior, constituyendo, en cierto modo, un modesto ideal hacia el que tienden todas las aspiraciones del *yo*: la conciliación de sus múltiples dependencias. En todas las formas de enfermedad psíquica habría de tenerse en cuenta la conducta del *superyó*, cosa que no se ha hecho hasta ahora". De este modo, prosigue Lemaigre (1993; pág. 483), el *superyó* es un punto de paso obligado en todo tratamiento. Si el conflicto entre el *yo* y el *superyó* caracteriza las neurosis narcisistas⁵⁸, entonces no hay neurosis ni psicosis, no hay conflicto del *yo* y el *ello*, no hay conflicto entre el *yo* y el mundo exterior, en el que no esté implicado el *superyó*".

No hay modo, pues, de eludir el *superyó*. Y, desde luego, no hay manera de sortearlo a la hora de encarar la cuestión de la incorporación a la cultura y del acceso enigmático a una razón práctica que nos pueda conducir a la libertad.

Se hace evidente que, a juicio de Freud, no es posible abandonar la *autoculpable minoría de edad* sin ocuparse antes muy seriamente de ella, ni es factible conquistar el imperio de las luces y la razón sin adentrarse antes en la oscuridad de los entresijos eróticos y tanáticos del psiquismo inconsciente. Fue necesario el asesinato del padre primitivo y la satisfacción de la pulsión agresiva para que emergiesen el remordimiento y la culpa. Del mismo modo que en la aventura edípica, siempre reeditada, en cada ser humano, la prohibición del goce incestuoso habrá de despertar una rabia y una hostilidad feroces hacia la instancia prohibidora. Será esta rabia la que, ante la amenaza de castración y de pérdida del amor paterno, habrá de reprimirse para que, por el camino de la

⁵⁸ Freud se refiere con ese término a las psicosis.

identificación, pueda constituirse en el interior del propio psiquismo ese imperativo categórico que bebe en la culpa y en la angustia⁵⁹. Sin embargo, no sólo es la vertiente agresiva la que emana del ello para fortalecer a la moral. Porque no es únicamente el deseo de eludir el zarpazo de la culpa el que se constituye en garante de la moral. (Y, de hecho, no bastará con aferrarse a un comportamiento moral para librarse de la culpa). El mito de la horda primitiva alude también a los sentimientos de afecto hacia ese padre ejecutado, sentimientos que se hallaban ocultos por la hostilidad, y que sólo tras verse ésta saciada pudieron emerger. Estos sentimientos de amor son los que hacen posible la identificación con el padre –o con el superyó del padre–, los que dan consistencia y densidad al ideal del yo, los que facilitan una gratificación narcisista cuando se obra conforme a la razón pura práctica, los que hacen posible la autosatisfacción consecuente de la dignidad de un obrar libre y ajustado al imperativo categórico.

Sin embargo, si esas mismas pulsiones, amorosas y agresivas, eróticas y destructivas, son las que han de ponerse en juego en la relación con la figura paterna para hacer posible la constitución de un superyó con el que la ley se interioriza y con el que se abre el camino al pensamiento, el lenguaje y la razón, esas mismas pulsiones libidinales y hostiles son las que pueden demoler la conciencia moral y agujerear un superyó desde el que se promulgará, entonces, ya no la ley, sino, sólo, un simulacro de ley.

Como sucede con frecuencia en la obra de Freud, tales apreciaciones proceden del trabajo clínico y de la preocupación por desentrañar ciertas formas psicopatológicas. Es así como, a partir de la reflexión acerca de las resistencias que ciertos pacientes desarrollaban en contra del influjo psicoterapéutico, el maestro vienés concibe la existencia de un sentimiento “inconsciente” de culpabilidad como elemento capaz de explicar semejante “reacción terapéutica negativa”. Freud observa en *El Yo y el Ello* (1923b) que

⁵⁹ “El imperativo categórico de Kant es, por tanto, el heredero directo del complejo de Edipo” (Freud, 1924c; pág. 2757). En el siguiente capítulo se recorrerá con detalle la travesía edípica.

hay "personas que se conducen muy singularmente en el tratamiento psicoanalítico": "reaccionan en un sentido inverso a los progresos de la cura", mostrando un gran descontento y "empeorando marcadamente" aun cuando el tratamiento va aportando soluciones parciales que deberían conllevar el alivio de los síntomas (*Ibid.*; pág. 2722). En tales pacientes, una vez resueltas ciertas resistencias muy habituales -la inaccesibilidad narcisista, la conducta negativa para con el médico o la adherencia a la enfermedad (*Ibid.*)- parecía persistir la "necesidad de la enfermedad" en lugar de la "voluntad de curación" (*Ibid.*). Tras una ardua investigación, Freud descubre que la clave se halla en "un factor de orden moral", en "un sentimiento de culpabilidad, que halla su satisfacción en la enfermedad", con lo que el paciente "no quiere renunciar al castigo que la misma le significa". Tal sentimiento de culpabilidad, sin embargo, "permanece mudo para el enfermo", y así éste, efectivamente, "no se siente culpable, sino enfermo" (*Ibid.*).

Así pues, podríamos deducir que, junto a la saludable angustia que el yo siente como consecuencia del miedo a la conciencia moral (y que procede del miedo ante la amenaza de castración), junto a esa angustia que permite acceder a una culpa sin la que no existe una razón práctica, junto a esa angustia con la que puede y debe vivir un sujeto neurótico sin el que no puede haber sujeto crítico, junto a esa angustia que remite a la libertad y la razón, existe un remanente de angustia procedente de un potente e inapalabrado sentimiento de culpa que sólo parece aliviarse por el castigo y la enfermedad. Tal sentimiento de culpa inconsciente evoca un superyó desfalleciente, la imperfecta e insuficiente tramitación edípica, la inacabada y problemática disolución del complejo de Edipo, tanto en su vertiente positiva como en su costado invertido. Las tendencias libidinosas correspondientes al complejo de Edipo han de quedar en parte desexualizadas y sublimadas –algo imprescindible para su transformación en identificación-, y en parte inhibidas en cuanto a su fin y transformadas en tendencias sentimentales. Pues se precisa del sepultamiento del complejo de Edipo, de su destrucción y disolución, para que

la articulación de la relación con la ley se fundamente y para que pueda conformarse un superyó bien constituido (Freud, 1924*b*).

En *El problema económico del masoquismo* (Freud, 1924*c*) la teorización freudiana ubica este problema en su lugar definitivo tras retomar la matización de 1923 (Freud, 1923*b*; pág. 2723) en la que se liga la mayor o menor gravedad de la enfermedad neurótica a la cuestión del masoquismo moral y la necesidad de castigo. Como ya se ha señalado, el yo debe conciliar las exigencias pulsionales del ello, los mandatos del ideal del yo y las limitaciones impuestas por la realidad exterior. Pero ha de añadirse a todo ello la instancia del superyó, nacido por la introyección en el yo de los primeros objetos a los que se vieron dirigidos los impulsos libidinosos del ello (los padres). En este proceso de introyección, “quedaron desexualizadas y desviadas de los fines sexuales directos las relaciones del sujeto con la pareja parental, haciéndose de este modo posible el vencimiento del complejo de Edipo”, del cual es heredero el imperativo categórico kantiano (Freud, 1924*c*; pág. 2757). Pero además, estas figuras parentales tan determinantes para la conformación del superyó pertenecen al mundo real, y son portadoras, por tanto, de las influencias del pasado y de la tradición, contribuyendo así a que el superyó sea también el representante del mundo exterior real, y de este modo, el prototipo de las aspiraciones del yo. “El complejo de Edipo demuestra ser así, como ya lo supusimos desde el punto de vista histórico⁶⁰, la fuente de nuestra moral individual. En el curso de la evolución infantil, que separa paulatinamente al sujeto de sus padres, va borrándose la importancia personal de los mismos para el *superyó*. A las ‘imágenes’ de ellos restantes se agregan luego las influencias de los maestros del sujeto y de las autoridades por él admiradas, de los héroes elegidos por él como modelos” (*Ibid.*), elementos estos que habrán de edificar aquello que Freud (1929; pág. 3065) denominará en *El malestar en la cultura* “superyó cultural”.

⁶⁰ Cfr. *Tótem y tabú*.

Pues bien, si en lo que atañe a la moral el acento recae sobre el sadismo de un superyó al que el yo debe someterse, en el masoquismo moral – sentimiento inconsciente de culpa- el acento habrá de recaer en el masoquismo inconsciente de un yo que demanda castigo, ya sea a manos del superyó o de otros poderes exteriores. Efectivamente, este impulso masoquista permanece casi siempre oculto a la persona, y es este carácter inconsciente el que guiará a Freud (1924c; pág. 2758) sobre una pista inmediata:

“Pudimos interpretar el ‘sentimiento inconsciente de culpabilidad’ como una necesidad de castigo por parte de un poder mental. Sabemos ya también que el deseo de ser maltratado por el padre, tan frecuente en las fantasías, se halla muy próximo al de entrar en un relación sexual pasiva (femenina) con él, siendo tan sólo una deformación regresiva del mismo. Aplicando esta explicación al contenido del masoquismo moral, se nos revelará su sentido oculto. La conciencia moral y la moral han nacido por la superación y la desexualización del complejo de Edipo.; el masoquismo moral sexualiza de nuevo la moral, reanima el complejo de Edipo y provoca una regresión desde la moral al complejo de Edipo. Todo esto no beneficia ni a la moral ni al individuo”.

Resulta así una moral maltrecha y sexualizada, heredera de un goce en el sufrimiento masoquista y que, sometida a un simulacro de ley, puede “crear la tentación de cometer actos ‘pecaminosos’, que luego habrán de ser castigados con los reproches de la conciencia moral sádica o con las penas impuestas por el gran poder parental del Destino”. “Para provocar el castigo por esta última representación parental tiene el masoquismo que obrar inadecuadamente, laborar contra su propio bien, destruir los horizontes que se le abren en el mundo real e incluso poner término a su propia existencia real”⁶¹ (*Ibid.*).

⁶¹ Todo ello es francamente evocador de la flamante y desaforada sociedad capitalista, cuya moción tampoco es buena “ni para la moral ni para el individuo”, pues sólo opera a favor de sí misma, ignorante de lo devastador de sus efectos para el ser humano y para el lugar en que éste habita.

En el yo, el sojuzgamiento cultural de las pulsiones agresivas, puede ponerse al servicio de este masoquismo, que gozará tanto más cuanto que el superyó se arma de esa agresión reprimida para atacar al sujeto. Y, sin embargo, no existe otro modo de alcanzar una conciencia moral si no es por la vía de la renuncia a la pulsión. Pues si bien “generalmente, se expone la cuestión como si la exigencia moral fuese lo primario y la renuncia a la pulsión una consecuencia suya”, lo cierto es que, como se explicaba más arriba, tal planteamiento dejaría inexplicado el origen de la conciencia moral. Y es que, “en realidad, parece suceder todo lo contrario; la primera renuncia a la pulsión es impuesta por poderes exteriores, y crea entonces la moralidad, la cual se manifiesta en la conciencia moral y exige más amplia renuncia a las pulsiones” (*Ibid.*; pág. 2759).

Estas cuestiones, inseparables de la condición de posibilidad de un programa ilustrado, elocuentes de lo necesario de una existencia en la que quepa la desdicha, pruebas irrefutables de que la presencia de la angustia, la culpa y la renuncia habrán de formar parte de todo proyecto de civilización, serán aquellas que Freud tratará de dilucidar en su análisis de *El malestar en la cultura*.

El malestar como exigencia cultural.

En *El malestar en la cultura*, Freud pretende, fundamentalmente, hallar las claves en virtud de las cuales pueda explicarse una idea ya desplegada impetuosamente por Rousseau: el hecho de que “nuestra llamada cultura” lejos de protegernos contra el sufrimiento, y muy al contrario, “llevaría gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos”, hasta el punto de que pareciera que “podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos para retornar a condiciones de vida más primitivas” (Freud, 1929; pág. 3031).

A juicio de Freud, esta afirmación es, desde luego, “sorprendente”, y podría tildarse incluso de paradójica, pues, como afirma el maestro vienés, “cualquiera que sea el sentido que se dé al concepto de cultura⁶², es innegable que todos los recursos con los cuales intentamos defendernos contra los sufrimientos amenazantes proceden precisamente de esa cultura” (*Ibid.*).

A renglón seguido, el autor esboza de un modo maravillosamente sintético, comprimido en un sólo párrafo, un breve pero muy sugerente recorrido por los caminos probables por los que tantos hombres (y el propio Freud no puede quedar excluido, ya que la posición psicoanalítica aparece como aquella que sostiene la última de las motivaciones históricas para el descontento cultural) han llegado a “esta extraña actitud de hostilidad contra la cultura” (*Ibid.*). En palabras de Freud:

“Creo que un profundo y antiguo disconformismo con el respectivo estado cultural constituyó el terreno en que determinadas circunstancias históricas hicieron germinar la condenación de aquélla⁶³. Me parece que alcanzo a identificar el último y el penúltimo de estos motivos, pero mi erudición no basta para perseguir más lejos la cadena de los mismos en la historia de la especie humana. En el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas ya debe haber intervenido tal factor anticultura, teniendo en cuenta su íntima afinidad con la depreciación de la vida terrenal implícita en la doctrina cristiana⁶⁴. El penúltimo motivo surgió

⁶² Esta será una de las batallas, quizás tangenciales, de este trabajo de finales de la década de los 20: la de alcanzar a esbozar algunos apuntes de lo que puede ser definido como cultura.

⁶³ De la hostilidad en relación a la cultura.

⁶⁴ Es casi imposible dejar de evocar aquí la virulencia con la que esta depreciación se manifiesta en el cristianismo de cuño más puritano. Tal y como se apuntaba en el capítulo II de esta tesis, a partir de los señalamientos de Weber (1905; págs. 120-1): “El hombre quedaba así abandonado, sufriente en una aterradora lejanía de Dios, habitante de un mundo carente de valor. Y, consecuentemente, preso de un aislamiento interior que servirá de base para la posición absolutamente negativa del puritanismo respecto a todos los elementos de carácter sensible-sentimental en la cultura y en la religiosidad subjetiva; que justificará el rechazo absoluto y fundamental de la cultura de los sentidos; y que constituirá una de las raíces más importantes de ese ‘individualismo desolado y pesimista’ tan propio del carácter de los pueblos con un pasado puritano y tan presente en el liberalismo y tan opuesto al modo en que la Ilustración quiso mirar al hombre y a la civilización”.

cuando al extenderse los viajes de exploración se entabló contacto con razas y pueblos primitivos. Los europeos, observando superficialmente e interpretando de manera equívoca sus usos y costumbres, imaginaron que esos pueblos llevaban una vida simple, modesta y feliz, que debía parecer inalcanzable a los exploradores de nivel cultural más elevado. La experiencia ulterior ha rectificado muchos de estos juicios, pues en múltiples casos se había atribuido tal facilitación de la vida a la falta de complicadas exigencias culturales, cuando en realidad obedecía a la generosidad de la Naturaleza y a la cómoda satisfacción de las necesidades elementales. En cuanto a la última de aquellas motivaciones históricas, la conocemos bien de cerca: se produjo cuando el hombre aprendió a comprender el mecanismo de las neurosis, que amenazan socavar el exiguo resto de felicidad accesible a la humanidad civilizada. Comprobóse así que el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura, deduciéndose de ello que sería posible reconquistar las perspectivas de ser feliz, eliminando o atenuando en grado sumo estas exigencias culturales" (*Ibid.*; págs. 3031-2).

Así pues, y a partir de estas líneas, sería posible trazar un paralelismo y una primera discusión entre el planteamiento rousseauniano de 1755 y la reflexión freudiana de 1929: Si para Freud es evidente la sordidez de un sistema religioso que nace de la necesidad humana de manejar y mitigar el sufrimiento pero desprecia olímpicamente la existencia mundana del hombre (Freud, 1929; págs. 3035-6), acepta asimismo como probable, al menos como construcción teórica (¿como ficción necesaria?), esa felicidad consustancial a la vida simple y modesta que los exploradores europeos creían ver en el (idealizado) transcurrir de los días de los pueblos primitivos.

Sin embargo, la lectura psicoanalítica apunta, en todo caso, a la generosidad de una Naturaleza amable y de la que no es necesario protegerse como responsable de la dicha de los pueblos primitivos -tan cercanos a esa

ficción rousseauniana del *hombre en estado de naturaleza* que vivió una maravillosa edad de oro previa a la fundación de la sociedad civil-, descarta la posibilidad de una sociedad libre de las exigencias culturales y se muestra profundamente pesimista en cuanto a la quimera de una vida en comunidad en la que no se halle omnipresente tanto la frustración por la renuncia a las pulsiones que dicha vida impone como la agresividad de un hombre que jamás ha existido sin ella.

Y aún más allá de tales consideraciones, y esto es lo fundamental: con Freud se despliega la neurosis como el único modo en que el ser humano puede desarrollar su existencia civilizada, pues no hay forma de incorporarse a la cultura sin asumir una renuncia que cristaliza en una estructura neurótica. Nace con Freud el sujeto neurótico, heredero obligado de los ideales de la cultura, ser humano incompleto y en falta por cuanto ha de renunciar a la satisfacción de las pulsiones, preso de una culpa que se constituye en el recurso básico de la cultura para coartar la agresión (Freud, 1929; pág. 3053), pareja indispensable del sujeto crítico kantiano sometido a la moral (Dufour, 2003; pág. 63).

Lógicamente, la existencia neurótica, la existencia del hombre civilizado, atravesado por la cultura, no puede estar exenta, por esa misma razón, de sufrimiento; y para aquél deseoso de rebelión sólo cabría apelar, al parecer, a tres posibles vías para escapar a la desdicha: "distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que la reducen; narcóticos que nos tornan insensibles a ella" (Freud, 1929; pág. 3024). Aunque quizás quepa pensar en otros recursos propiamente culturales también esbozados por Freud y que se muestran, como veremos, triunfantes en la posmodernidad.

La indefensión humana ha hecho perdurar la "necesidad de una protección paternal y perduran los dioses, a los que se sigue atribuyendo una triple función: espantar los terrores de la Naturaleza, conciliar al hombre con la

crueledad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los dolores y las privaciones que la vida civilizada en común le impone" (Freud, 1927; pág. 2969). Nace así la religión como "sistema de doctrinas y promisiones" que, por un lado, explican al hombre "con envidiable integridad los enigmas de este mundo, y por otro, le aseguran que una solícita Providencia guardará su vida y recompensará en una existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en ésta. El hombre común no puede representarse esta providencia sino bajo la forma de un padre grandiosamente exaltado, pues sólo un padre semejante sería capaz de comprender las necesidades de la criatura humana, conmoverse ante sus ruegos, ser aplacado por las manifestaciones de su arrepentimiento" (Freud, 1929; pág. 3023).

Sin embargo, como señala con crudeza Freud en una época en la que se habla ya de una segunda Ilustración, semejante concepción de la vida resulta "a tal punto infantil, tan incongruente con la realidad", tan humillante y lastimosa (*Ibid.*) que parece inevitable y obligado esperar algo más del ser humano moderno, toda vez que éste ha conquistado las artes y las ciencias y ha podido constatar su valor para la vida (*Ibid.*; pág. 3024). La religión viene a perturbar la libertad de elección y adaptación, "al imponer a todos por igual su camino único para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento". "Su técnica consiste en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa la intimidación de la inteligencia. A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación a un infantilismo psíquico y haciéndolo participar en un delirio colectivo, la religión logra evitar a muchos seres la caída en la neurosis individual. Pero no alcanza nada más. Como ya sabemos, hay muchos caminos que pueden llevar a la felicidad, en la medida en que es accesible al hombre, mas ninguno que permita alcanzarla con seguridad. Tampoco la religión puede cumplir sus promesas, pues el creyente, obligado a invocar en última instancia los 'inescrutables designios' de Dios, confiesa con ello que en el sufrimiento sólo le queda la sumisión incondicional como último consuelo y fuente de goce. Y si

desde el principio ya estaba dispuesto a aceptarla, bien podría haberse ahorrado todo ese largo rodeo" (*Ibid.*; pág. 3030).

Así pues, si hemos de superar la minoría de edad en la que confiábamos en la protección de los dioses, ¿habrá de aceptarse como inevitable el sufrimiento? ¿Debemos aceptar no sólo las inclemencias naturales sino, también, el infortunio causado por la cultura cuando su objetivo era, precisamente ser útil al hombre y permitirle poner la tierra a su servicio y protegerlo contra la fuerza de los elementos? (*Ibid.*; pág. 3033). ¿O es que cabe acaso plantearse como una opción deseable y razonable la de "eliminar o atenuar en grado sumo las exigencias culturales" como el camino que haga "posible reconquistar las perspectivas de ser feliz"? (*Ibid.*; pág. 3032). ¿Existe un modo de adaptarse a la vida en el seno de la cultura sin recurrir para ello a ese infantilismo psíquico al que obliga la religión? (*Ibid.*; pág. 3030). ¿Será preciso concluir, efectivamente, que sólo el nacimiento de un sujeto neurótico habrá de permitir el acceso al estatuto de sujeto crítico?

Porque lo cierto es que, si se ha demostrado una y mil veces "que el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura" (*Ibid.*; pág. 3032), ¿habremos de disolver la cultura? ¿O nos veremos obligados a convivir con nuestra condición de criaturas neuróticas? ¿O es que es dable la erradicación de la frustración cultural y el sufrimiento psíquico sin la aniquilación de la propia civilización y del propio psiquismo?

El desarrollo del hombre y el proceso de civilización no pueden tener lugar sino en un profundo y constante conflicto entre sí. Efectivamente, si en el desarrollo del hombre aislado y en la constitución de la familia primitiva es la persecución de la felicidad la meta principal y el motor que impulsa a la conformación de la comunidad, el salto a una vida civilizada y en sociedad requiere de un "elemento esencial de la cultura" que se asienta en un sistema de restricciones sin el cual no es posible la consolidación de la civilización

(Freud, 1929; págs. 3038-9; *Ibid.* Pág. 3064). Más aún, en el proceso de cultura, “el objetivo de establecer una unidad formada por individuos humanos es, con mucho, el más importante, mientras que el de la felicidad individual, aunque todavía subsiste, es desplazado a segundo plano; casi parecería que la creación de una gran comunidad humana podría ser lograda con mayor éxito si se hiciera abstracción de la felicidad individual” (*Ibid.*; pág. 3064).

De esta forma, Eros y Ananké (amor y necesidad) pueden ser considerados padres de la cultura humana (*Ibid.*; pág. 3039), ya que el impulso erótico y libidinal que instituyó la familia sigue ejerciendo su influencia en la cultura en la forma de un “amor universal por la Humanidad” (*Ibid.*; pág. 3040) que fortalece de una manera irremplazable la cohesión de los hombres que buscan los beneficios del trabajo en común. Y sin embargo, no hay cultura posible sin la intervención de otro elemento, de una función paterna de la que emanan “los preceptos del tabú” constitutivos del “primer Derecho” y “la primera ley”; que instauro todo un sistema de limitaciones no sólo a los impulsos eróticos, sino también a los agresivos; con la que se fundan las leyes de prohibición del incesto y del parricidio.

Y es que, efectivamente, del mismo modo que aquellos que creen en los cuentos de hadas (*Ibid.*; pág. 3051), también el propio Freud habría negado de buen grado la desagradable verdad que nos fuerza a incluir una buena porción de agresividad entre las disposiciones pulsionales del hombre. Habría sido reconfortante acotar la hostilidad humana a una suerte de reacción ante el ataque o de respuesta ante la frustración que supone la limitación de la satisfacción perseguida desde el principio de placer. Habría resultado esperanzador pensar quizás que la naturaleza humana era intrínsecamente buena, que fueron las desigualdades o la propiedad privada las causantes del corrompimiento del corazón de la Humanidad. Pero, tristemente, Freud no puede, sin embargo, sino refutar a Rousseau y profundizar en las tesis ya apuntadas en *Más allá del principio del placer* (1920) para apuntar a la hostilidad primordial, consustancial, fundamental del hombre como la causa

fundamental de que la sociedad civilizada se vea constantemente al borde de la desintegración (Freud, 1929; pág. 3046).

Y, por otro lado, no cabe duda de que, "si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor por qué al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad" (*Ibid.*; pág. 3048).

La pulsión agresiva no puede, pues, ser ignorada por más tiempo como la descendiente y principal representante de una pulsión de muerte que convive junto a Eros y que comparte junto a éste último la dominación del mundo. De tal causa que el sentido de la evolución cultural podría llegar a definirse como la lucha entre lo erótico y lo tanático, pulsión de vida y pulsión de destrucción; o bien como la lucha de la especie humana por la vida (*Ibid.*; pág. 3052-3).

Aclarémoslo una vez más: la agresión existe en el interior del ser humano como una pulsión básica y esencial. Allí, en la caldera pulsional del aparato psíquico que es el *ello*, se agita con el mismo poder incontenible que caracteriza a la libido. Esta pulsión, que no es reactiva a las agresiones externas, sino que emerge poderosa del interior de cada uno de los hombres, puja por decirse y descargarse, por manifestarse y satisfacerse. Esta pulsión pone en peligro la integridad del propio individuo y de la sociedad. De tal forma que la cultura habrá de forjar su historia en la batalla por doblegar ese embate destructivo para hacer triunfar la vida.

En esa lucha dolorosa, la cultura habrá de contar con un medio fundamental que le permita coartar la agresión que le es antagónica a fin de hacerla inofensiva y tal vez eliminarla. Cierto es que el impulso agresivo es un potentísimo motor para la actividad, para el trabajo, para el empeño constante vinculado al espíritu de superación de la Humanidad. Pero no toda la agresión puede ser absorbida, canalizada, redirigida hacia esa tarea. Una porción importante de esa energía psíquica habrá de ser recuperada por el individuo,

reconducida al interior del psiquismo y puesta a disposición de la instancia intrapsíquica en la que se enraíza, con toda su fuerza, el sentido de la ley y de la moral. La pulsión destructiva debe así, en gran medida, ser introyectada, internalizada, dirigida de nuevo hacia el espacio del que procede: volcada contra el propio yo, esa agresión que brota desde el ello, se incorporará a una parte del yo que se separa de sí para dar lugar a la constitución de un superyó que se opondrá a la parte restante del yo, asumiendo la función de conciencia moral. Así, "se despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños" (*Ibid.*).

Lo cual supone vincular la hostilidad consustancial al ser humano, la pulsión destructiva y mortífera, tan peligrosa para el individuo y para la civilización, con la instancia que, precisamente, se constituirá en garante de la conciencia moral y de la cultura. Instancia que, para decirlo todo, permite el acceso a la vida en libertad, pues no sólo es una premisa fundamental para el nacimiento de la Ética, sino que alumbra al sujeto neurótico que, con la interiorización de la ley del padre, accede a la posibilidad de dejar atrás la minoría de edad y la sumisión religiosa a los dioses.

El entrelazamiento de las pulsiones amorosa y agresiva. Sentimiento de culpa sostenible y superyó bien constituido.

En el planteamiento freudiano que parte de *Tótem y tabú* (1912) y en el que se pretende una genealogía de la energía agresiva de la que se dota el superyó, ésta no es más que la continuación de la energía punitiva de la autoridad exterior, que se conserva de este modo en la vida psíquica. Ante la interdicción del padre, que amenaza con retirar su amor y su protección, y castigar con dureza la satisfacción pulsional incestuosa, el niño resuelve, a través del pasaje edípico y su disolución, renunciar al objeto de su deseo y hacer suya la prohibición, que se interioriza y pasa a formar parte del propio psiquismo. Esto permite la constitución de un superyó que mantiene una tensión con el yo equivalente a la que antaño mantuvo la autoridad exterior con el niño. En un

aparato psíquico bien constituido, en el que es posible cubrir este itinerario, el destino del sujeto será siempre el de la neurosis, el de la dolorosa convivencia con la falta; pues siempre habrá de sufrirse con angustia la renuncia, siempre será imperfecta la disolución del complejo de Edipo, siempre será desgarrador para el yo afrontar la dificultosa tarea de mantener un equilibrio entre las demandas pulsionales, las exigencias superyoicas y las limitaciones de la realidad exterior. Y, con todo, es ahí, en el espacio de lo neurótico donde habrá de radicarse la salud mental, el acceso a la conciencia moral y la libertad del ser humano.

Ahora bien. Las cosas, así planteadas, sin ser sencillas, aún habrán de complicarse más. Freud da por hecho que el planteamiento expuesto es tan evidente, tan fácilmente observable en la evolución del individuo, que apenas cabe la discusión o el reparo. Sin embargo, el elemento agresivo del superyó, la vertiente que se enraíza en Tánatos, no tiene como procedencia única la amenaza feroz (más tarde introyectada) de la figura paterna sino que, como veremos, se aprovisiona de una manera fundamental, asimismo, de la propia agresión sentida por el individuo hacia la figura paterna prohibidora.

Si atendemos a la secuencia cronológica de la constitución del sentimiento de culpabilidad que ataca implacablemente al yo, habremos de contemplar que, por una parte y en principio, éste procede del miedo a la autoridad, y que, más adelante, a él se une el miedo al superyó. Si con el primero se nos obliga a renunciar a la satisfacción de las pulsiones, con el temor al superyó se nos impone además un castigo, ya que, en ese punto, aún cuando se renuncie a la consumación de la pulsión, ya no es posible ocultar al superyó deseos prohibidos que habrán de persistir y que generarán culpa. Efectivamente, en lo que se refiere a la severidad y el rigor de la conciencia moral, en principio ésta es una heredera directa de la severidad de la autoridad exterior, siendo que la autoridad internalizada releva y sustituye, al menos en parte, a la externa. Así, y dado que se renuncia a las pulsiones por temor a perder el amor de esa figura externa que enuncia la ley, deberíamos suponer

que las cuentas habrían quedado ya saldadas y que no quedaría resto alguno de culpabilidad. Sin embargo, esto no le es suficiente al superyó: aquí no basta la renuncia a la pulsión, ya que el deseo, aunque intentemos sofocarlo, persiste, y no le es posible escapar al escrutinio del superyó. Se instituye, de esta forma, en nuestro interior, una penosa situación que es permanente, y que es la tensión del sentimiento de culpabilidad (*Ibid.*; pág. 3056). A partir de aquí, en una suerte de desarrollo paradójico, la conciencia moral, consecuencia de un renuncia pulsional impuesta en su origen desde el exterior, va a exigir al individuo nuevas renunciaciones pulsionales desde el interior (*Ibid.*; pág. 3057).

Ahora bien, la contundencia con la que la conciencia moral se abate sobre el yo, no es tan sólo la de la fuerza que exhibía en su momento la autoridad exterior. No se trata únicamente de una potencia externa que pasa a ser interiorizada para actuar entonces desde dentro. De hecho, se constata en ocasiones que hay una relación débil entre la severidad del superyó de un individuo y las tibias normas educativas con las que se jalonó su desarrollo⁶⁵.

Ésa es la razón por la cual se impone la búsqueda de otras fuentes que puedan justificar el rigor de la conciencia moral y que acaso puedan ayudar a explicar, por ejemplo, por qué precisamente aquellos hombres virtuosos son los se ven condenados a sufrir los ataques de una moral más severa: Las limitaciones pulsionales exigidas por la autoridad que establece la ley habrán de generar, inevitablemente, importantes frustraciones en un niño que, de haberle sido posible, se habría vengado furioso de aquél que imponía la prohibición y bloqueaba la satisfacción de la pulsión. Pero la criatura humana no tiene esta opción. En la batalla edípica, las fuerzas de que dispone cada uno de los contendientes no puede ser más desigual, y así, sintiéndose totalmente superado por el padre, no quedará al niño otra solución que la de reprimir su rabia, contenerla y volcarla hacia el interior de su propia psique. De este modo, en palabras de Freud, "bajo el imperio de la necesidad, el niño se verá obligado

⁶⁵ "Un niño educado muy blandamente puede desarrollar una conciencia moral sumamente severa" (Freud, 1929; pág. 3058).

a renunciar también a esta agresión vengativa, sustrayéndose a una situación económicamente tan difícil⁶⁶, mediante el recurso que le ofrecen mecanismos conocidos: incorpora, identificándose con ella, a esta autoridad inaccesible, que entonces se convierte en *superyó* y se apodera de toda la agresividad que el niño gustosamente habría desplegado contra aquella" (*Ibid*). Lo cual lleva a pensar que la severidad del superyó podría tener una relación privilegiada no ya con la magnitud de la amenaza de la autoridad, sino, más aún, con la potencia de la propia agresión contra esa autoridad, lo que es tanto como decir que es el propio quantum pulsional el que se halla detrás de esa fiereza de la conciencia moral.

Quantum pulsional que debe ser tenido en cuenta en un doble sentido: porque si éste ha de contemplarse en tanto en cuanto responsable de un montante de agresividad que, al contenerse, va alimentar al superyó, no puede dejar de considerarse en su vertiente de pulsión que, al buscar con fuerza su satisfacción, devendrá en una gran frustración (con importante rabia acompañante) si dicha satisfacción se ve bloqueada.

Con el mito de la horda primitiva (Freud, 1912) se despliega la narrativa que permite explicar la articulación de las fuerzas que se entrelazan para constituir el sentimiento de culpabilidad que hace posible el nacimiento de la cultura. Con este mito se esboza un padre terrible cuya ferocidad es asumida por el posterior superyó. Con él se dibuja el deseo incestuoso cuya satisfacción prohíbe una ley universal. Con él se establece también el tabú del parricidio, que ya nunca habrá de materializarse tras el protocrimen inaugural. Con él se hace comprensible que una pulsión pueda renunciar a su satisfacción (Freud, 1929; pág. 3038). Y con él, y sobre todo, puede comprenderse el remordimiento original que da lugar a esa "disposición a sentirse culpable" (*Ibid.*; pág. 3059) sin la cual no hay condición de posibilidad para la Ética. Esta disposición para el remordimiento no es sino el resultado de la primitivísima ambivalencia hacia el padre, en la que latén tanto el odio como el amor.

⁶⁶ Freud se refiere, naturalmente, a una dificultad en términos de economía psíquica.

Lo cual permite comprender dos cosas:

“la participación del amor en la génesis de la conciencia y el carácter fatalmente inevitable del sentimiento de culpabilidad. Efectivamente, no es decisivo si hemos matado al padre o nos abstuvimos del hecho: en ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha de Eros y la pulsión de destrucción o muerte. Este conflicto se exagera en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad; mientras esta comunidad sólo adopte la forma de familia, aquél se manifestará en el complejo de Edipo, instituyendo la conciencia y engendrando el primer sentimiento de culpabilidad. Cuando se intenta ampliar dicha comunidad, el mismo conflicto persiste en formas que dependen del pasado, reforzándose y exaltándose aún más el sentimiento de culpabilidad. Dado que la cultura obedece a la pulsión erótica interior que la obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, sólo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad. El proceso que comenzó en relación con el padre concluye en relación con la masa. Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querella entre la tendencia de amor y la de muerte, la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo” (*Ibid.*).

Así pues, el mito de la horda primitiva, que funda la civilización y se sitúa en el origen del mito edípico, es el generador de un sentimiento de culpabilidad sin el cual el padre terrible ajusticiado no habría podido transmutarse en padre simbólico. Sin dicho sentimiento no habría podido, pues, instituirse la ley que garantiza el orden simbólico. A este sentimiento se debe el nacimiento de la

cultura, pues no existirían sin él las protoprohibiciones del incesto y del parricidio. En el universo familiar en el que tiene lugar el nacimiento del individuo, ese mismo sentimiento, que impregna la cultura, es el que habrá de inundar el periplo edípico que culmina con su disolución y la emergencia del superyó. Y sin esa travesía, no hay modo de incorporación a una sociedad civilizada que precisa de la exaltación de ese sentimiento de culpabilidad. De forma que la cultura marca las claves sin las que no hay un paso de la naturaleza a la cultura, al tiempo que en ese paso se reeditan, se actualizan y se construyen las claves con las que se conforma la sociedad y la cultura.

De tal forma que no hay acceso a la cultura sin superyó individual, y tampoco puede haber universo simbólico en el que asentarse sin la existencia de un "superyó cultural", pues, como afirma Freud (*Ibid.*; pág. 3065), "cabe sostener que también la comunidad desarrolla un *superyó* bajo cuya influencia se produce la evolución cultural".

Superyó cultural. Convivencia con la falta y posibilidad de abandono de la *autoculpable minoría de edad*.

Este superyó cultural, que "se funda en la impresión que han dejado los grandes personajes conductores", de la misma forma que el superyó individual, "establece rígidos ideales cuya violación es castigada con la 'angustia de conciencia'", apreciándose una notable coincidencia entre los preceptos del individuo y los de la cultura, toda vez que la evolución de la masa y el desarrollo propio del individuo se hallan, en este aspecto, íntimamente ligados (*Ibid.*).

El superyó cultural elabora, pues, sus ideales y erige sus normas. "Entre éstas, las que se refieren a las relaciones de los seres humanos entre sí están comprendidas en el concepto de la ética. En todas las épocas se dio el mayor valor a estos sistemas éticos, como si precisamente ellos hubieran de colmar las máximas esperanzas. En efecto, la ética aborda aquel punto que es fácil

reconocer como el más vulnerable de toda cultura. Por consiguiente debe ser concebida como una tentativa terapéutica, como un ensayo destinado a lograr mediante un imperativo del superyó lo que antes no pudo alcanzar la restante labor cultural. Ya sabemos que en este sentido el problema consiste en eliminar el mayor obstáculo con que tropieza la cultura: la tendencia constitucional de los hombres a agredirse mutuamente" (*Ibid.*).

Si el superyó de una cultura es pues el espacio psíquico que se requiere para el asentamiento de la ética de esa cultura, la Ilustración habría requerido de un aparato psíquico lo suficientemente saludable como para hacer triunfar su razón práctica. Atendiendo a la complejísima articulación de los múltiples elementos que precisan conjugarse para alcanzar esa estructura razonablemente neurótica, no cabe sino concluir que no se trata de una tarea en absoluto sencilla.

La propuesta para el nacimiento del sujeto crítico apelaba a la necesidad de un sujeto neurótico. Y no cabía desatender pues ni el deseo de felicidad del yo ni las limitaciones en la constitución psíquica del hombre (*Ibid.*; pág. 3066). Y eso es tanto como decir que urgía armar un sofisticado entramado en el que se tenían en cuenta los requerimientos pulsionales procedentes del ello, las necesidades impuestas por la realidad, un cierto grado de fortaleza yoica y un conjunto de ideales culturales con los que cumplir. Si existía una pretensión de terminar con la esclavitud de aquellas inclinaciones agitadas por las pulsiones eróticas y mortíferas, había de contemplarse el hecho de que la dominación sobre el ello no puede exceder ciertos límites. Porque ese quantum pulsional responsable de las fuerzas destructivas del ser humano no puede ser aplacado radicalmente y sin dar salida alguna a la necesidad de descarga de la pulsión. Hemos de tener en cuenta que, si bien la pulsión hostil sofocada es la que alimenta en gran medida el rigor del superyó, si ésta alcanza una cierta

magnitud⁶⁷, el superyó, incapaz de contenerla y tolerarla la insuflará al yo (que se torna sádico y cruel, quizás en un modo psicopático), la proyectará al exterior (que será vivido entonces como hostil, en un modo paranoide) o la descargará masivamente sobre un yo masoquista (en el que se resexualiza la culpa, lo cual “no es bueno ni para la moral ni para el hombre”). Difícil y nunca del todo exitosa empresa.

Junto a ello, el programa ilustrado aspiraba a la superación de la *autoculpable minoría de edad*, lo cual exigía, precisamente, sostener la culpa y mantener la tensión entre un yo bien integrado y un superyó plenamente constituido, de tal forma que la añoranza del padre protector era resuelta en el interior del propio individuo, sin la puesta en juego de ese funcionamiento psíquico infantil propio del pensamiento religioso en el que se espera que sea un otro divinizado el que imponga sus designios, compense los sacrificios, evite las desgracias y resuelva los sufrimientos del ser humano. La invitación al abandono de la minoría de edad es, pues, inseparable de la muerte del padre, de la asunción de la culpa, y también de la asunción de la orfandad. Y es que sólo el huérfano puede acceder a la condición de sujeto crítico. Porque la constitución del superyó, la interiorización del padre simbólico, pasa por la renuncia a un padre que existe fuera –y no dentro- y al que el sujeto puede abandonarse y encomendarse. Pasa por la introyección de una ley que ya no precisa ser encarnada, pues reina en el interior del psiquismo. Pasa por someterse a la interdicción del goce incestuoso, por la aceptación de la imposibilidad de ser uno con el todo, por encarar la castración y la falta con todas las consecuencias. Se requiere así que el superyó hunda sus raíces en el ello, pero sin someterse a la pulsión de muerte que de él emana. Que castigue al yo con la angustia, pero sin que éste goce en un modo masoquista. Que batalle con la realidad, pero sin negarla. Difícil y nunca del todo exitoso equilibrio.

⁶⁷ Ya sea por una acumulación de pulsión agresiva primaria o por la que emerge como consecuencia de la renuncia a la satisfacción de pulsiones libidinales, o por una mezcla de ambas.

El superyó religioso, especialmente aquel que se nutre de las doctrinas más puritanas, como lo son las de cuño calvinista; aquél que impulsó y sirvió de motor de arranque a la moción capitalista; ese superyó agujereado y vociferante que no establece sino un simulacro de ley, ha mostrado, en cambio, a lo largo de toda la era moderna, su poder descomunal y su ímpetu irresistible, por cuanto se alió sin vacilar con todas las fuerzas más estrechamente ligadas a lo infantil (a lo perverso polimorfo), a lo pulsional, a lo que se mantiene alejado de la razón, a lo que no duda en destruir al propio individuo y a la propia cultura por cuanto se halla mucho más cerca de la pulsión de muerte que de aquella que lucha por la vida. En primer lugar, instituyendo una moral que se sostenía apoyada en un Dios terrible, primitivo y ajeno a la ley, cruel y caprichoso en su elección de los condenados y los escogidos para salvarse. En segundo lugar, dejando al hombre, preso de una lamentable concepción de sí, abandonado al empeño del trabajo avaricioso, de la producción infinita y de la acumulación de capital como modo de resolver la angustia y de sentirse predestinado a la salvación; atrapado en la compulsión a la repetición, carente de pensamiento con el que combatir la locura del trabajo sin descanso; esclavo de un goce masoquista de igual potencia que la necesidad de castigo, lo que deja sin espacio a un sentimiento de culpa verdadero y necesario para la supervivencia de la cultura.

Ésa fue la ética de la pulsión de muerte que permitió la puesta en marcha del capitalismo. Y ésta fue la ética que el capitalismo transformó en otra igualmente mortífera e igualmente enraizada en la caldera pulsional y esclavizante del ello: la que se disfrazó de ilustrada para reivindicar el goce (convertido en necesidad fundamental) y exigirle a la ciencia instrumental la eliminación del infortunio; la que imponía la obligación de ser feliz a lomos de la compulsión al consumo; la que apelaba a la exaltada impugnación de la renuncia y la falta; la que animaba a deshacerse de ese Dios que entorpecía con sus fiestas la producción, el consumo y, en consecuencia, la buena marcha del mercado; la que llevaba en volandas a los hombres a impostarse como ilustrados, a trabajar como bestias, a madurar como consumidores y a

convertirse en ciudadanos libres: libres para trabajar y libres para consumir. Y libres de culpa y libres de sufrimientos, pues el deseo de precipitarse a la tentación de la inocencia y la obligación por vivir en euforia perpetua (Bruckner, 1995; Bruckner, 2000) habrían de mantenerse como herencia hipertrofiada de la infancia psíquica en el nuevo habitante del capitalismo posmoderno.

MacIntyre señala (1984; pág. 72) cómo, en lo que se refiere a la moral, el poder coercitivo que garantizaba el elemento religioso se perdió con la emergencia de un mundo de racionalidad secular. La filosofía (es decir, la Ilustración) fracasó en su intento de proveer de aquello que la religión aportaba con irresistible fortaleza, y ello condujo a la penosa consecuencia de que “la filosofía perdiera su papel cultural central y se convirtiera en asunto marginal, estrechamente académico”. Sin una presencia preponderante en el escenario en el que se gesta el superyó cultural, no resulta extraño que éste se construyese más desde la influencia de la empresa capitalista que desde la vertiente preconizada por la Ilustración. Algo que, sin embargo, se hizo de una forma enmascarada y confusa pues, como hemos visto, el capitalismo revistió su lógica religiosa de la apariencia de razón ilustrada en su expansivo avance hacia la dominación del mundo.

Si el programa ilustrado flaqueaba al verse privado de un elemento mítico inaugural y necesario que permitiese la cimentación de una estructura sobre la que asentar una ética poderosa y racional, el capitalismo optó por hacerse fuerte en su proyecto apelando a un manejo de fuerzas que, al menos en principio, resultaron invencibles: En un primer tiempo, al deshacerse de Dios y entronizar el trabajo incansable y salvajemente racionalizado, se daba salida de forma exitosa a la pulsión agresiva pues, por un lado, ésta se canalizaba pasando a alimentar el caudal de la energía invertida en la actividad productiva y acumulativa; y por otro, permitía la constitución de un superyó rigurosísimo que ordenaba cumplir con los mandatos de la economía de mercado (so pena de sufrir la “angustia de conciencia”).

Sin embargo, junto a ello, y por desgracia, todo un montante –excedente– de hostilidad se iba a poner al servicio del aspecto más destructivo y sórdido de la modernidad capitalista. Porque acompañando al imparable progreso tecnológico y científico que definirá a la revolución del mundo moderno y que supone la ruptura con la tradición y el teísmo, la producción feroz y sin sentido, el trabajar y trabajar sin que tal empeño guarde proporción alguna con las necesidades humanas –sino, más bien, con una dinámica corrosiva, compulsiva e irracional–, la progresiva destrucción de las riquezas y recursos naturales y el crecimiento insoportable de las cotas de miseria y malestar, darán cuenta de las consecuencias propias de la necesidad de descarga de la pulsión agresiva de esta cultura aparentemente ilustrada. Algo que irá siendo más y más apreciable a medida que las desigualdades entre los hombres crecían, se producían las grandes transformaciones políticas (Polanyi, 1944), emergían los totalitarismos y se encendía la mecha para las dos guerras mundiales del siglo XX. Todo lo cual obligará al capitalismo a reinventarse, dando lugar a un segundo tiempo en el que aquél pasará a apoyarse, fundamentalmente, en la promesa del acceso a la felicidad ilimitada y la impugnación de la ley humana según la cual debe asumirse la dolorosa presencia de la falta.

Ahora bien: si la máquina capitalista, tan empeñada como la Ilustración –que le sirvió de coartada– en liberarse de la cárcel religiosa, resolvió el problema derribando los muros monacales y desencadenando así la expansión del ascetismo desde los monasterios a la vida profesional (Weber, 1905; pág. 233); si pretendió un estallido de modernidad que habría de suponer el triunfo científico y el avance de una humanidad adulta que dejaba atrás la oscuridad y los grotescos modos medievales de defensa ante la adversidad; si trató de seducir y deslumbrar apareciendo como protagonista de una sociedad ilustrada, presentando la fantasía del fin del sufrimiento como una realidad posible, lo cierto es que no ha cesado de generar y de toparse una y otra vez con la desdicha, la cual se ha resistido a disolverse una y mil veces.

¿Cómo ha sido esto posible? ¿Cómo un mundo habitado por ciudadanos que han sido capaces de dejar atrás la *autoculpable minoría de edad* y han roto con las ataduras que lo fijaban al infantilismo psíquico no ha sido capaz de hallar una salida digna para domeñar el infortunio? ¿Acaso la desdicha puede resistirse a los poderosos avances de la ciencia?

O bien, si es posible razonar que la infelicidad procede de nuestros propios ideales culturales; si se puede señalar a la excesiva exigencia de aquéllos como la responsable de nuestras angustias y tristezas, ¿no cabría entonces resolver “que sería posible reconquistar las perspectivas de ser feliz, eliminando o atenuando en grado sumo estas exigencias culturales” (Freud, 1939; pág. 3032)?

Y, de hecho, y junto a esos lenitivos clásicos ya señalados -distracciones poderosas, satisfacciones sustitutivas, narcóticos potentes- ¿no han sido estos los pilares del proyecto capitalista e “ilustrado” en su permanente y eufórica promesa de conquista de una existencia dichosa?

Efectivamente, tal y como apunta Bruckner (2000; pág. 57) en su análisis sobre la relación de la sociedad posmoderna -el capitalismo de ficción del que habla Verdú (2003)- con la felicidad: “La moral y la felicidad, antaño enemigos irreductibles, se han fusionado; lo que actualmente resulta inmoral es no ser feliz, el superego se ha instalado en la ciudadela de la Felicidad y la gobierna con mano de hierro. Es el fin de la culpabilidad en provecho del eterno tormento. La voluptuosidad ha pasado de ser una promesa a ser un problema. El ideal de la plenitud sucede al de la obligación para convertirse a su vez en obligación de plenitud. En lugar de tener que renunciar, cada uno de nosotros, responsable de su estado físico y de su buen humor, tiene que adaptarse, según unas vías de perfección que no permiten la menor inercia. El orden, en lugar de condenarnos o privarnos de algo, nos indica los caminos de la realización con una solicitud totalmente maternal”. O, como recoge Berardi

(2007): “Mientras que el superyó freudiano exige la renuncia pulsional, el superyó contemporáneo parece situar el impulso de gozar como un nuevo imperativo social. En efecto, las formas sintomáticas de malestar de la cultura están hoy en estrecha relación con el goce, son auténticas prácticas de goce (...) o manifestaciones de un cierre narcisista del sujeto que produce un estancamiento del goce en el cuerpo”

No resulta fácil señalar y definir con mayor agudeza y precisión el que, tras el abandono del obsoleto dinamizador religioso⁶⁸, pasó a convertirse en uno de los motores fundamentales del capitalismo. Porque no hay duda de que el empeño capitalista que se sirvió en sus orígenes de la ética protestante de cuño calvinista para tomar impulso, supo reinventarse imaginativa y eficazmente poco después liberándose de unos principios que entorpecían su crecimiento y expansión. A partir de ese momento, la alianza con el individualismo hedonista, el llamamiento al goce y al triunfo del *principio de placer*; la conversión de cualquier incomodidad o esfuerzo en necesidad imperiosa que urge resolver; la instauración de una cultura en la que no cabe no ya la renuncia, sino siquiera la postergación de las satisfacciones, se han convertido en señas de identidad y en justificación implacable del capitalismo.

Y a fin de facilitar el acceso a ese mundo sin restricciones en el que el imperio del *principio de placer* se constituye en el nuevo ideal que sustituye a las exigencias morales de antaño, el progreso científico y tecnológico, capaz de prometer no sólo el dominio de la Naturaleza, el control sobre la vida y sobre la muerte, sino, y sobre todo, la instauración de la felicidad, habrá de convertirse en ese otro gran pilar incuestionado de la nueva sociedad supuestamente ilustrada y fatalmente capitalista y tecnificada.

Y es que la cultura, o al menos la cultura entendida desde planteamientos tales como los defendidos por Kant, Freud o Lévi-Strauss, es, de algún modo, antitética respecto de una sociedad que apela a la satisfacción

⁶⁸ Cfr. capítulo II.

pulsional, a la gozosa y absoluta eliminación del sufrimiento y a la deificación tecnológica como cotas de un campo sobre el que establecerse y desarrollarse. Porque, tal y como señala Illich (1974; pág. 642), mientras “las culturas son sistemas de significados”, “la civilización cosmopolita es un sistema de técnicas”. Lo cual conlleva que, de la misma forma que “la cultura hace tolerable el dolor integrándolo dentro de un sistema significativo; la civilización cosmopolita aparta el dolor de todo contexto subjetivo o intersubjetivo con el fin de aniquilarlo”.

A juicio de Freud (1929; pág. 3033), puede definirse la “cultura” como “la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí”. Y la cuestión es que ambos fines son por completo inseparables e interdependientes, pues no dejan de remitirse el uno al otro constantemente, en una propuesta estrechamente vinculada a una idea de cultura ilustrada atravesada por la política, la razón y la libertad: porque esa Naturaleza de la que el hombre debe protegerse es, fundamentalmente, la propia Naturaleza humana; porque dicha Naturaleza humana sólo puede ser vencida a través de la regulación de las relaciones de los hombres entre sí; porque esa regulación sólo se hace posible desde la apertura de un espacio para la palabra; porque dicho espacio se abre a través de un corte en el estado de Naturaleza; porque dicho corte instituye una ley de leyes que es la ley de prohibición del incesto; porque sólo a partir de esa ley es posible fundar un lugar para la libertad en tanto que ser humano; porque sólo en esa libertad que se inaugura por el sometimiento a la ley puede nacer un ser humano capaz de dejar atrás en algún momento su *autoculpable minoría de edad*.

Ahora bien: tal recorrido requiere para Freud de una pieza imprescindible, condición de posibilidad y precio inexcusable para la construcción de un ser humano habitante de un espacio cultural. Esa pieza, que articula el tránsito de la naturaleza a la cultura y sostiene el nacimiento del

sujeto crítico kantiano, no es otra que la *neurosis*, forma fundamental de la estructuración psíquica del ser humano dotado de lenguaje, de ley, de libertad y de razón. Neurosis que permite a la criatura humana que nace del vientre de su madre, que nace del sexo y sin habla (Fernández Liria, 2002; pág. 153) salvarse del vínculo simbiótico con la figura materna, fugarse de esa cárcel fascinante de *ser* falo materno y dar *ese paso que se debe dar* para acceder a la libre, dolorosa y escasamente feliz existencia incompleta, faltante, deseante.

Por un momento me encuentro en la interesante posición de no saber si lo que voy a decir debería ser considerado como algo familiar y evidente desde hace tiempo o algo completamente nuevo y sorprendente.

Sigmund Freud, 1938

A través de la historia de la histeria se ve que Freud había descubierto el inconsciente e inventado el psicoanálisis siguiendo los procesos de la histeria.

Lucien Israël, 1976

El embuste, lo quieras o no, tiene algo de mito, y un mito, sin duda, tiene algo de verdad.

Francisco Casavella, 2008

IV

HISTERIA, INFORTUNIO Y VERDAD

Revisando los primeros escritos de Freud, aquellos anteriores al comienzo del siglo XX, encontramos dos fragmentos que no sólo se encuentran entre los más difundidos del psicoanálisis, sino que contienen varios de los elementos característicos de esta escuela de pensamiento y que, al tiempo que marcan algunas de sus señas de identidad, han sido asumidos por sus

numerosos enemigos como piezas fundamentales en el argumentario desplegado para el desarrollo de sus ataques.

Ambos pasajes proceden de escritos referidos a la histeria, entidad nosológica sin la que sería inconcebible el psicoanálisis y en cuya investigación hunde éste sus raíces para tomarla como punto de partida en un momento en que, como relata Freud en su bella nota necrológica dedicada a Charcot, el descrédito de esta dolencia era de tal magnitud que se extendía a los médicos dedicados a su estudio (Freud, 1893c, pág. 34).

El primero de estos fragmentos aparece en la última parte de los *Estudios sobre la histeria*, dedicada a la psicoterapia de la neurosis por excelencia. El párrafo con el que finaliza este texto de 1895 hace referencia a la frecuente objeción expresada por los pacientes de Freud cuando éste les prometía un alivio a través de la cura. Con acusado desconcierto, los enfermos manifestaban sus dudas del siguiente modo:

“Usted mismo me ha dicho que mi padecimiento depende probablemente de mi destino y circunstancias personales. ¿Cómo no pudiendo cambiar nada de ello, va a curarme?” (Freud, 1895; pág. 168).

La respuesta dada por Freud terminaría por convertirse en una de las más célebres sentencias psicoanalíticas:

“No dudo que para el Destino sería más fácil que para mí curarla, pero ya se convencerá usted de que adelantamos mucho si conseguimos transformar su miseria histérica en un infortunio corriente. Contra este último podrá usted defenderse mejor con un sistema nervioso nuevamente sano” (*Ibid.*; pág. 168).

El segundo de los textos nos remite a la famosa carta que el pensador vienés escribe a su amigo Wilhelm Fliess, a la vuelta de un verano de intenso

autoanálisis, el 21 de septiembre de 1897. Tradicionalmente se alude a esta fecha como la del acta de defunción de la *teoría de la seducción*⁶⁹, y enmarca el momento en el que el fundador del psicoanálisis confiesa por escrito y con pesar contenido el gran secreto que en el curso de los últimos meses se le ha ido revelando paulatinamente: *ya no cree más en su neurótica* (Freud, 1897; pág. 3578; Gay, 1996)⁷⁰. Se hace imposible, pues, soslayar por más tiempo la mentira del relato histórico, de tal suerte que el trauma, que venía siendo aceptado como vivido y sufrido por el paciente en su biografía real, debe ser puesto en cuestión. Lo cual supone a su vez el desmoronamiento de todo el entramado teórico construido en torno a él.

Vicisitudes de una ciencia fundada a partir de un discurso mentiroso.

Sin embargo, y lejos del desaliento, en esa misma carta dolorosa, asistimos al modo en que Freud encuentra una salida que le permitirá acceder a un elemento que se constituirá en central en su desarrollo teórico, y que supondrá un paso decisivo en el advenimiento de una teoría propiamente psicoanalítica: emerge el concepto de *fantasía inconsciente* y, con él y como corolario, el de realidad psíquica -que a partir de ahí no se verá ya condicionada rígidamente por la realidad material externa-, a su vez íntimamente relacionada con el descubrimiento de una sexualidad infantil (Freud, 1933; pág. 3169).

Así las cosas, se hace preciso en este punto insistir en el hecho crucial de que el psicoanálisis nace (tal y como se evidencia en los dos textos presentados) en el encuentro con la histeria: No es posible pensar en el primero sin la segunda. Y eso es así hasta tal punto que ésta ha sido reivindicada en numerosas ocasiones como la descubridora de aquél, al exigirle a Freud desde el diván –en un gesto que no cesará de repetirse en los

⁶⁹ Según ésta, el origen de las psiconeurosis habría de buscarse siempre en una escena de seducción *real*/actuada por un adulto y sufrida por el paciente en su infancia (Laplanche y Pontalis, 1968; pág. 413).

⁷⁰ Israël (1976; pág. 228) hace aún una traducción más audaz y radical, poniendo en la pluma de Freud estas palabras: "Ya no creo en mi neurosis". Efectivamente, Freud, en esta histórica carta, se pone en jaque a sí mismo y propone una enmienda a la casi totalidad de "su neurosis", de su teorización acerca de la misma.

encuentros de los pacientes con sus terapeutas⁷¹ - que callase un instante, que dejase de hablar, prestase atención y se dispusiese a escuchar lo que ella tenía que decir (Freud, 1895).

De la mano de la histeria, el psicoanálisis se topa con sus descubrimientos fundamentales, ya que el inconsciente, la fantasía inconsciente, el conflicto defensivo, la represión, la identificación, la transferencia o, como se evidencia en la famosa carta a Fliess, la realidad psíquica, son parajes de conocimiento inexplorados hasta que Freud se decide a seguir a esta guía excepcional (Laplanche y Pontalis, 1968; pág. 175).

Y es necesario contemplar y subrayar que tener a la histeria por compañera de viaje privilegiada habrá de teñir de un modo trascendente el destino del pensamiento psicoanalítico. La histeria milenaria, cuya larga historia se remonta a la Medicina hipocrática, ha sido tenazmente perseguida por la ciencia sin que ésta haya sido nunca jamás de aprehenderla. La histeria siempre ha puesto en evidencia los límites del saber, siempre ha señalado la insuficiencia de los discursos sobre ella misma, siempre ha puesto en jaque a la Medicina. Quizás en parte por ello ha sido siempre tan irritante y tan atacada, tan capaz de mover al escándalo. Hasta que, invencible, ha terminado por ser negada, desterrada como entidad conceptual de las nosografías imperantes a finales del siglo XX y en los albores del XXI.

Y así, ¿qué suerte se podría esperar que corriera una ciencia que se construye a partir de su estudio?

Se considera tradicionalmente a Descartes como la figura inaugural, en el siglo XVII, del pensamiento de la modernidad, padre del paradigma

⁷¹ Como señala Nasio (1990; pág. 11), "la histeria de entonces no sólo hizo nacer el psicoanálisis sino que, sobre todo, marcó con un sello indeleble la teoría y la práctica psicoanalíticas de hoy. La manera de pensar de los psicoanalistas actuales y la técnica que aplican siguen siendo, a pesar de los cambios inevitables, un pensamiento y una técnica íntimamente ligados al tratamiento del sufrimiento histérico. El psicoanálisis y la histeria son hasta tal punto indisociables que rige sobre la terapéutica analítica un principio capital: para tratar y curar la histeria hay que crear artificialmente otra histeria".

científico-racionalista que subyace a la moderna Medicina. Sus descripciones convirtieron eficazmente al cuerpo humano en un mecanismo de relojería y se estableció a partir de ellas una nueva distancia no sólo entre alma y cuerpo, sino también entre la queja del paciente y el ojo del médico (Illich, 1974; pág. 664). Es en esa época cuando Sydenham lleva a cabo una denuncia histórica al poner en guardia a los médicos respecto a una condición, la histérica, que intenta imitar con todo tipo de añagazas, farsas y patrañas a las auténticas enfermedades orgánicas (Capellà, 1996; págs. 21-3; Israël, 1976; pág. 6). La condena que el considerado como el Hipócrates inglés hace de la histeria ejemplifica a la perfección la preocupación por fijar los límites legítimos de lo que la verdadera enfermedad es, y la necesidad de expulsar de los hospitales (y del campo propio de los saberes científicos) a aquellos embusteros maliciosos e inmorales que traicionan sin pudor las reglas del juego médico.

Las actitudes médicas respecto a la histeria se dividirán pues en dos grandes grupos: uno la rechazará, insistiendo en que los histéricos *no son verdaderos enfermos, son enfermos a los que no les pasa nada*, simples farsantes que no merecen la atención de los saberes médicos; mientras que otro replicará, siguiendo a Charcot, que las histerias, en tanto que “enfermedades mentales”, *son enfermedades iguales a las demás*⁷².

Y, junto a estas dos posturas, la revolución psicoanalítica, que supera esta oposición y que despunta teniendo a la histeria como cuadro *princeps*, a la que legitima, sí, como enfermedad, aunque como una enfermedad diferente a cualquier otra (Ramos García, 2007; págs. 311-2).

⁷² Es difícil dudar de los más que probables intereses espurios que tradicionalmente se han camuflado en este tipo de afirmaciones pretendidamente basadas en cuestiones científicas. Como señalaba con vigor y rigor Th. Szasz (1961) en su muy notable *El mito de la enfermedad mental*, esa denominación, la de “enfermedad mental”, no deja de ser una metáfora, del mismo modo que la psiquiatría no deja de ser una pseudociencia que ha tratado de ganarse un lugar y un prestigio en el universo científico vía inclusión de su campo de estudio en el de la Medicina a través de esa equiparación de la “enfermedad mental” con las restantes enfermedades médicas. Los esfuerzos psiquiátricos por dotar a la “enfermedad mental” de atributos respetables, tales como la mensurabilidad o la objetividad en el diagnóstico fueron siempre vanos ante la histeria, plástica, voluble, poética y esquiva.

Ese septiembre de 1897, Freud aparece inundado de dudas respecto al origen y la explicación de las neurosis; dudas que, lejos de atribuir al agotamiento o a un estado de ánimo deprimido, considera resultantes de un trabajo intelectual sincero y enérgico y de una capacidad de autocrítica de la que no puede sino sentirse orgulloso (Freud, 1897; pág. 3579).

No sólo no se siente avergonzado por el engaño sufrido, sino que, por extraño que pueda resultar, experimenta al comprender la trampa que la histeria le ha tendido más una sensación de triunfo que de fracaso (*Ibid.*; págs. 3579-80).

Y probablemente no resulte demasiado costoso intuir el motivo de tal excitación triunfante, dado que se está gestando en esos momentos, al dictar la histeria su primera lección, la condición de posibilidad para la profunda y radical transformación de la propuesta psicoanalítica.

En efecto, Freud está anticipando ya el vislumbre de territorios ignotos, de fuerzas desconocidas que se apresta a convocar para escándalo del orden científico establecido.

Si no es posible conciliar a los dioses celestiales, Freud se declara dispuesto mover a las fuerzas del infierno, y no duda en proclamar como indispensable la convocatoria de la histérica demonizada en su incansable tarea de conquista de la verdad del inconsciente (Freud, 1900; pág. 343). Lejos de desfallecer o de expulsar iracundo a quienes habían abusado de su credulidad, el médico, si cabe más atento ahora al discurso neurótico, inaugura en su consulta de la calle Berggasse la escucha analítica, y descubre así que el habla consciente de los pacientes no es más que una emanación de otra habla, la inconsciente, que nos conduce a los orígenes de la histeria (Israël, 1976; pág. 10).

Freud acepta sin fastidio que no tiene más remedio que sofocar sus pretensiones como estudioso de la histeria. Ha de acostumbrarse ahora de nuevo “a callar y a ser humilde”, a escuchar en silencio y a asumir el enigma, la duda, la ausencia de certeza como enseñanzas de la histeria que se convierten en refugios conceptuales imprescindibles para su tarea investigadora (Freud, 1897; pág. 3580). Freud se dispone así, Ulises invertido, a cerrar los ojos para comenzar a escuchar, convencido, ya desde sus inicios, de que sus actos médicos han de basarse en lo propio del hombre, que es la palabra; osando de este modo dejarse sorprender por aquellos pacientes histéricos a los que, cuanto menos ve, cuanto menos guía, cuanto menos toca, más se disponen a hablar. “Freud escuchó a los histéricos, y fueron ellos los que le enseñaron a callar, a no tratar de imponer sus preguntas, a dejarlos libres como nunca habían podido ser” (Israël, 1976; pág. 225).

El provocador cuestionamiento que del saber lleva a cabo la histeria es lo que le confiere su carácter revolucionario, lo que la coloca en los inicios de la revolución psicoanalítica al incitar a la sospecha y al abrir, desde su narración mentirosa, las puertas para la socavación de la credibilidad del discurso de la conciencia y el acceso al inconsciente. La histeria, incómoda y exasperante, acompañará siempre al psicoanálisis en su imparable progreso hacia una irremediable demolición del imperio de la razón ilustrada.

Y así, de ese modo, se presenta y se constituye la histeria como elemento central en el primero de los pasajes a los que se hacía referencia al comienzo de este apartado. En efecto, los *Estudios sobre la histeria* (Freud, 1895) suponen una suerte de carta fundacional del psicoanálisis como modelo teórico que pretende una explicación de las causas de la enfermedad neurótica y propone un método terapéutico para el abordaje de la misma. Ciertamente le preceden el *Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas* y el trabajo sobre *Un caso de curación hipnótica*, escritos ambos entre 1892 y 1893, pero es en los *Estudios sobre la histeria* donde se esboza un primer modelo, donde se adelanta algo de lo que se verá con más claridad en

el insigne capítulo VII de *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900), ya con alusiones a la sexualidad como factor traumático de primer orden, capaz de explicar la histeria.

A un tiempo, Freud anticipa en este temprano trabajo dos propuestas radicalmente novedosas acerca del sufrimiento humano:

La primera, apela a éste, al dolor psíquico, al desbordamiento emocional, como causa y elemento explicativo de una enfermedad, la neurótica, que se presentaba a los médicos desde la antigüedad como una dolencia del cuerpo en la que las manifestaciones sintomáticas eran fundamentalmente físicas: cegueras, parálisis, dolores físicos... Y más aún: en una todavía más provocadora vuelta de tuerca epistemológica, la teorización freudiana va a situar el origen de ese desbordamiento emocional, de ese dolor psíquico, no en el impacto traumático de una realidad exterior demoledora, sino en la desmesura que para el psiquismo supone una sexualidad incestuosa que precisa de una trama mítica para ser enfrentada.

La segunda de estas propuestas, quizás aún más sugerente y escandalosa, asume con sorprendente sencillez las limitaciones de la cura apuntando implícitamente que es el infortunio y no la felicidad el continente a ser habitado por el ser humano quizás sí, neurótico, pero libre. Y libre también, en virtud, precisamente, de ese recorrido neurótico, de la enfermedad de la neurosis.

Entendamos bien este punto, pues resulta absolutamente fundamental: Freud está planteando aquí que es el itinerario de la neurosis, el recorrido de aquello que en 1909 va a denominar "histeria normal", el que ha de transitarse en el proceso de constitución del psiquismo: es esa y no otra la manera en que la criatura que sale del vientre de su madre, que nace del sexo y sin lenguaje, va a poder acceder al estatuto de ser humano, al ser atravesado por una ley inaugural incuestionable. Así es, y de ninguna otra forma, como el hombre va a

poder alcanzar el lugar desde el que es posible abandonar su *autoculpable minoría de edad*. Porque no existirá el ser humano libre sin falta, sin deseo, sin ley. No existirá sin neurosis. Y no existirá, pues, anodino⁷³ y sin sufrimiento; ya se exprese éste en un registro puramente psicológico y sentimental o se derive hacia una vertiente somatizada, transmutado en un dolor del cuerpo.

De este modo, Freud desafía a las ciencias naturales al señalar las carencias de una Medicina incapaz de enfrentar los oscuros territorios de lo psicológico, del inconsciente, de la sexualidad poderosa y traumática de la infancia. Y pone asimismo en aprietos a las ciencias del espíritu al romper con la ingenua pretensión de un sujeto moral dueño de su destino y proclamar a la neurosis como esa pieza -extraída y conquistada en su batalla con la psicopatología- sin la cual no es posible arribar a una existencia digna en la que el hombre pueda tener el atrevimiento de valerse de su propio entendimiento. Al precisar que será imposible prescindir de ese elemento epistemológico nuevo en la pretensión de concebir a un ser humano que, por obra y gracia de la educación, aparezca dotado de una ley práctica, universal y racional; capaz de determinar y dominar limpiamente su voluntad; liberado, gracias a la razón, de la esclavitud marcada por las propias inclinaciones y del sometimiento a las reglamentaciones divinas y extramundanas; poderoso al fin para emanciparse como sujeto crítico que no precisa del mito, y que puede avanzar de forma autónoma, tomando sus propias decisiones, hacia una existencia que, regida por la kantiana *facultad superior de desear* (Kant, 1788; A 40) no puede sino verse coronada por la felicidad que merece (*Ibid.*; A 199).

El psiquismo humano iluminado por la patología histérica.

No es infrecuente en Freud un proceder partiendo de lo patológico para caminar así hacia la comprensión del funcionamiento psicológico normal. De este modo inicia, por ejemplo, sus *Tres ensayos para una teoría sexual* (Freud,

⁷³ Cfr. el Diccionario de la RAE: Del lat. *anodyñus*, y éste del gr. *ἀνώδυνος*, sin dolor. Agradezco aquí la indicación de la Filóloga Clásica y Profesora de Griego Gregoria García Sánchez.

1905), que abre con el dedicado a las aberraciones sexuales en su intento de construcción de una teoría general de la sexualidad. De esa misma forma, el investigador vienés se servirá de sus pacientes, de la escucha de las narraciones de sus enfermos neuróticos, para el desarrollo de una propuesta de explicación del psiquismo normal, resultándole en ocasiones difícil deslindar la neurosis de la normalidad, las vicisitudes de la histeria de las propias de la organización psíquica del sujeto sano, lo cual supone que, también aquí, una vez más, será la neurosis –la neurosis histérica- quien habrá de conducirnos en la exploración de los vericuetos del aparato psíquico libre de patología.

Una travesía llena de paradojas y hallazgos metafóricos. A través de la patología para comprender los entresijos del aparato psíquico normal. Desde los márgenes de la neurología y la anatomopatología charcotianas para arribar a la fundación de la psicología profunda. Abriendo las puertas a esos parias de la Medicina que eran las neurosis para dar la bienvenida a la histeria ilustrada y aristocrática. Buceando en el cuerpo para descubrir la psique.

“¿Cómo reclutó Freud a sus primeros histéricos? La pregunta no es difícil. Es probable que, cuando se instaló en 1886, sus primeros clientes fueran los mismos que los de los médicos de cien años más tarde: histéricos que iban por su propio pie porque habían sido desahuciados por otros médicos, así como histéricos dirigidos al nuevo compañero por otros médicos que mataban dos pájaros de un tiro: se deshacían de los enfermos enojosos y a la vez se engreían de facilitar trabajo a los nuevos médicos” (Israel, 1976; págs. 224-5).

No podía ser de otra manera, siendo el cuerpo histérico todo un misterio de sensaciones al que se había observado mucho pero escuchado poco. “Perversiones de la sensibilidad, escribía Briquet. Es decir, en primer lugar, las *anestesias*. Piel, músculos, huesos, órganos de los sentidos, “membranas mucosas”, y *tutti quanti*. Después, en segundo lugar, las *hiperestesias*, véase “hiperalgesias”: itodo lo contrario!, pero, de la misma manera, en todas partes y de todas las especies: “dermalgias”, “miosalgias”, “cefalalgias”,

"epigastralgias", "raquialgias", "pleuralgias", "celialgias", "toracalgias", "mielisalgias", "artralgias", "neuralgias", "hiperestesias laringo-bronquiales", "sofocaciones pseudocropales", "hiperestesias de las vías digestivas", "nefralgias", "cistalgias", "histeralgias"... Cada órgano del cuerpo histérico contaría, pues, con su propio dolor" (Didi-Huberman, 1982; págs. 238-9).

La Salpêtrière, esa suerte de infierno femenino que en el último tercio del siglo XIX era habitado por cuatro mil mujeres incurables o locas cautivas tras sus muros, será el lugar en el que Charcot redescubrirá la histeria. Éste será también el lugar al que Freud se dirigirá para terminar su formación e iniciar su viaje psicoanalítico. Para pasar de las descripciones exhaustivas, agudamente trazadas por Charcot, de los "estados del cuerpo" (*Ibid.*; pág. 41) a la comprensión psicoanalítica de las leyes propias de esa "bestia negra", de esa "aporía convertida en síntoma" (*Ibid.*; pág. 95).

Como señalábamos más arriba, será ya en su consultorio de Viena donde Freud inaugurará la escucha analítica, gracias a la cual "la histeria volvió a hacer temblar las bases epistémicas de la neuropatología" (*Ibid.*; pág. 111). Pero fue necesario para ello que el fundador del psicoanálisis asistiera antes al gran teatro de la histeria en la Salpêtrière. "Había sido necesario asistir al espectáculo y su dolor, había sido necesario *llenarse los ojos por completo*" (*Ibid.*). Había sido necesario –y lo siguió siendo– pasar antes por el cuerpo.

Freud, sin embargo, no tardó mucho en entender, en el discurso de sus histéricos, la universalidad de la temática sexual (Israël, 1976; pág. 227), que no cesaba de aparecer en sus narraciones (tanto más cuanto que el maestro vienés dejaba absolutamente libre el campo para ello).

Freud estaba persuadido en los inicios de su obra de que el enfermo histérico había sufrido en su infancia una experiencia traumática de índole sexual. Ésta fue la primera formulación freudiana, extraída directamente del discurso recogido en boca de las histéricas, y el primer esbozo de una teoría

patogénica (*Ibid.*). Observaba así el médico en sus primeros casos los vestigios de la fuerza demoledora de una sexualidad adulta e incestuosa que incidía sobre el niño, al que tomaba de improviso, obligándole a asumir, impotente, su papel de víctima. No había sentimiento de terror ni de angustia consciente en el niño, sino que la violencia del trauma era recibida inconscientemente. Petrificado y sin voz, con un aparato psíquico inmaduro e incapaz de asimilar el impacto sufrido, el niño sufría inconscientemente un exceso de tensión inasimilable y errabunda que no llegaba a descargarse en una llamada de socorro o en la acción motriz de la fuga. Como se vio más tarde, lo fundamental, en cualquier caso, más aún que la naturaleza del impacto de la agresión exterior, sería la huella psíquica que el trauma deja, la señal impresa sobre la superficie del yo, la representación psíquica intolerable y penosa, sobrecargada de afecto (Nasio, 1990; págs. 26-8).

En *Las neuropsicosis de defensa*, Freud (1894) introducirá uno de sus aportes más importantes y originales de cara a la comprensión de la etiología de la histeria al destacar la importancia que para ésta tiene la articulación defensiva del yo ante la representación psíquica intolerable y traumática, generadora de sufrimiento. Según este planteamiento, que le llevará a acuñar el término de *histeria de defensa*, el elemento patógeno fundamental será el intento de neutralización de la representación intolerable, y no tanto la representación en sí. Tal representación, por efecto de la represión impulsada por el yo, es aislada, enterrada como lo estuvo Pompeya, de modo que, separada del resto de las representaciones organizadas de la vida psíquica, conserva intacto su poder patógeno de la misma manera que Pompeya se mantuvo intacta y protegida de la erosión mientras estuvo enterrada. Así, será lo desafortunado de la defensa lo que conferirá una mayor virulencia a la representación que se pretendía neutralizar.

La desventura neurótica deviene entonces tal como consecuencia de la imposibilidad para convivir con ideas y afectos que, desmesurados e intolerables, han de reprimirse, disociarse, arrinconarse al ser expulsados del

campo de la conciencia pues, en caso de tener acceso a ella, provocarían un dolor tan intenso, una tensión tan brutal que resultaría insoportable. La represión resulta, sin embargo, un remedio fracasado, de modo que sólo con la reasimilación de esos cuerpos extraños, que toman sentido y se tornan aceptables cuando se concilian con la propia historia y el propio psiquismo, se hace posible el acceso a una convivencia con el propio malestar ya en el ámbito del vivir cotidiano.

En caso contrario, el conflicto -generado por la lucha entre la representación psíquica que trata de emerger y liberarse de su sobrecarga de afecto, y la represión que se opone a ella- se inscribirá en el registro de lo patológico derivando hacia un sufrimiento en el plano del pensamiento (*neurosis obsesiva*), hacia el sentimiento de un peligro acechante en el mundo exterior (*fobia*) o hacia un sufrir en el cuerpo (*histeria de conversión*).

Las histerias serán, por su número y su complejidad aquellas capaces de invocar con mayor ímpetu la curiosidad y la inteligencia de Freud, el cual, en su necesidad de comprenderlas, en su denodado esfuerzo por superar la aporía que presentan, no pedirá más que “el permiso de pasar al campo de la psicología” (Didi-Huberman, 1982; pág. 171). Paso que hace y que conllevará la revolución en la explicación psíquica del sufrimiento conversivo.

La conversión histérica es pues una conversión del sufrimiento psíquico en un sufrimiento somático que podrá expresarse en forma de sarpullidos en la piel, afonías repentinas, parálisis extemporáneas, crisis de llanto o de angustia, dolores difusos o localizados, accesos de asma o tos, cefaleas y, por supuesto, inhibiciones o alteraciones sexuales. En un momento dado, un suceso externo o interno desencadena un dolor psíquico, un sufrimiento emocional que deriva hacia una constelación sintomática incomprensible y misteriosa, difícil de filiar y de tratar. Un pequeño fracaso en una empresa enfrentada con entusiasmo; el fallecimiento de un familiar quizás tampoco demasiado cercano; la consecución, al fin, del objetivo tan largamente anhelado; la opción decidida por una de las

alternativas barajadas; la boda de la amiga inseparable a la que le resultaba tan costoso emparejarse; el enriquecimiento repentino e insospechado de un hermano; un nimio acontecimiento al que resulta inconcebible conceder un valor que vaya más allá de lo anecdótico; un mínimo cambio en el entorno puede desencadenar un terremoto afectivo al reactivar de un modo feroz e inefable la huella dejada por lo traumático y penosamente enfrentado por las defensas del yo.

Tal y como se señalaba ya más arriba, a Freud, muy pronto la teoría del traumatismo sexual le pareció insuficiente (Israël, 1976; pág. 228). De tal suerte que no habrá de pasar mucho tiempo antes de que el pensador vienés (1897; pág. 3578) introduzca una modificación importante a esta propuesta traumática de la etiología de las neurosis: Poco después de esbozada la primera teoría, comprenderá que realmente no es posible que sea tan frecuente ni la presencia de padres perversos ni la de este tipo de experiencias traumáticas⁷⁴, de índole sexual, en los pacientes aquejados de neurosis histérica. Y será entonces cuando, desengañado de las narraciones de sus neuróticos, llegue a la conclusión de que no hay modo de distinguir la verdad de una ficción afectivamente cargada. De tal desencanto, “de este derrumbe general de todos los valores, sólo la psicología queda intacta”, gracias a la introducción de las nociones de fantasía inconsciente y de angustia fantasmática como elementos causales de la histeria (Freud, 1897; pág. 3579). En ellos está la verdad, otra verdad, la del inconsciente. Es así como nace la psicología profunda, como emerge la vertiente inconsciente del ser humano, como la histeria va a permitir acceder a comprender el nacimiento del sujeto neurótico atravesado por el complejo de Edipo.

No es preciso ya descubrir un acontecimiento traumático real en la historia del paciente, ni la representación penosa necesita surgir de una remota seducción sexual cometida por un adulto. La propia sexualidad infantil, siempre

⁷⁴ Y, por otro lado, ¿cómo explicar la ausencia de patología neurótica en sujetos que habían sufrido efectivamente tales abusos?

exorbitante y extrema, siempre desmesurada en relación a los limitados recursos físicos y psíquicos del niño, se convierte en un foco de sufrimiento inconsciente. Se convierte en traumática y patógena dado su carácter excesivo y desbordante. Sobre ella se asienta el deseo, y éste, si llegase a cumplirse de un modo absoluto, sin la restricción legal que impone la ley edípica -dolorosa pero necesaria-, sin la protección fantasmática de la prohibición del incesto y de la angustia a ella aparejada, podría devenir en un goce ilimitado y absoluto, enloquecedor y capaz de aniquilarlo (Nasio, 1990; págs. 40-2).

El deseo implica un exceso energético que el psiquismo afronta y contiene con la formación de escenas fantasmáticas tan verdaderas y eficaces en el plano psíquico como lo eran las situaciones traumáticas acaecidas en la realidad. A través de ese drama, la tensión deseante se atempera, y toma la forma de angustia merced a su integración en el libreto fantasmático al que se circunscribe. Claro está, siempre que la criatura humana disponga de palabras, de piezas de lenguaje con las que construir una historia; de elementos retóricos con los que poder articular, simbolizar, dramatizar la tragedia mítica en la que se ponen en juego los deseos inconscientes incestuosos y parricidas. Siempre que los componentes gramaticales disponibles, procedentes de cosas vistas y oídas, del universo cultural y relacional en el que el *infans* nace, permitan la inscripción de una leyenda con la que atravesar la complejidad edípica, de tal suerte que se haga posible el abandono de la posición fálica⁷⁵, la separación de la madre y la asunción de la ley de leyes, ordenadora y legalizadora de un cierto estatuto humano en el que el sujeto sale de un lugar de sujeto sujetado para convertirse en sujeto del deseo.

En lo que se refiere al recorrido seguido por la histeria desde su lugar de origen, ya se sitúe éste en un impacto traumático proveniente del exterior o en el desbordamiento patógeno de la propia sexualidad infantil, su camino pasará en cualquier caso por la actividad inconsciente de una representación psíquica

⁷⁵ En la que, como veremos más adelante, la criatura humana, colocada en el lugar del falo de la madre, completa a la madre: se fusiona con ella, *es* el falo de la madre que goza, completa, en esa fusión con su hijo.

sobreinvertida y generadora de un nivel de angustia que, desbaratando la acción de la represión, derivará finalmente, en la mayoría de los casos⁷⁶, en un trastorno del cuerpo.

Así era, desde luego, en las últimas décadas del siglo XIX. Y así, de la mano de un cuerpo doliente se presenta la histeria en las consultas desde los tiempos de Charcot, si no ya desde Hipócrates. Así también, exhibiendo ciertos síntomas somáticos que evidenciaban las influencias del Maligno, llegaba a los tribunales inquisitoriales, cuando la histeria abandonó la Medicina y pasó a ser, transitoriamente, patrimonio de la sociedad medieval. Las crisis de corte epileptoide, las parálisis, las cegueras, las anestias... Los pacientes regresaron a los consultorios con cuadros clínicos aparatosos e impresionantes que desconcertaban y enfurecían a los médicos. Estos se topaban con cortejos sintomáticos erráticos y tramposos, escurridizos y desleales a las leyes de la anatomía y la fisiología. Es así como la histeria pone fuera de sí a toda una Medicina que denuncia el engaño y la simulación de estos pacientes. Sus alteraciones, sus dolores, sus perturbaciones, sus quejas, sus parálisis, se producen siguiendo las reglas de un imaginario popular y se desarrollan como si la anatomía no existiera. Los pacientes toman sus órganos en un sentido vulgar o popular. Se evidencia que el cuerpo que enferma es un cuerpo de ensueño liberado de las imposiciones del cuerpo real, un cuerpo imaginario (Freud, 1893a).

No son verdaderos enfermos, clamaba Sydenham. Y mientras, Freud, siguiendo los pasos de estos enfermos particulares, escuchando sus relatos, fundaba el psicoanálisis y descubría que los síntomas no se limitaban a manifestar el mal funcionamiento de un órgano o de un aparato determinado:

⁷⁶ Con la autoridad que podemos otorgarle a un clásico, Grasset sugería que "la fugacidad de los síntomas otorga un lugar aparte a la histeria" (citado en Israël, 1976; pág. 16). Efectivamente, la característica esencial de la histeria en lo referente a su expresión clínica es la plasticidad, que emana del hecho de que "la histeria no sólo se modifica en función del entorno y partiendo del médico, sino que además concierne a dicho entorno y lo implica en una especie de complicidad sin saberlo" (*Ibid.*). Así, si bien es habitualmente el cuerpo el emisario, pueden ser otros los ropajes sintomáticos elegidos por los pacientes histéricos para concurrir al encuentro con el clínico: lo esencial no será nunca el síntoma en sí, sino lo que éste expresa.

expresan un mensaje, se dirigen a un destinatario (un interlocutor que ostenta el saber, ya en el caso del médico o del inquisidor que establece su diagnóstico siguiendo el *Malleus Malleficarum*), aunque ni mensaje ni destinatario sean conocidos por el emisor (Israël, 1976; pág. 17).

Ésa es la aportación fundamental del psicoanálisis a la histeria: La neurosis es de todo punto incomprensible si se ignora su vertiente comunicacional, ya que ni mucho menos implica únicamente el organismo del individuo que demanda tratamiento. En ello reside quizás la principal característica común a todas las neurosis y constituye la más destacable en la histeria. Porque ésta habla las lenguas que el receptor desea escuchar, cambia constantemente de registro, se adapta con maravillosa elasticidad al oído del que le presta atención, muta a medida que su entorno lo demanda. La histeria se presenta y se transforma a petición de su auditorio, de las figuras de autoridad a las que se dedica especialmente, y seduce a éstas y a aquél, los convierte en sus cómplices, por mucho que ni el primero ni las últimas lleguen a saber ni a comprender. De ahí la imposibilidad de estudiar la histeria como una enfermedad que implica sólo una persona. Si no se tiene en cuenta el descubrimiento fundamental de que la histeria es una forma de relación, no se hace más que perseverar en la incomprensión y en los errores de la era prepsicoanalítica (Israël, 1976; pág. 16).

El aspecto relacional es un elemento central, esencial en la histeria. La histeria es un modo de vincularse con el otro, y no es posible acercarse a su estudio ignorando esta cuestión. Desde siempre se observó entre la admiración y el enojo la plasticidad camaleónica de la histeria, y fue esta evolución de los síntomas la que dio lugar a la afirmación de que las histéricas seguían la moda... de un modo por completo inconsciente.

Nace así con la histeria una psicología que se descentra por completo del que hasta entonces era considerado su objeto, y que se libera al fin de la hegemonía de la conciencia. He ahí una psicología que desposee al yo del título

de propiedad de su propia casa. La histeria parece ingeniárselas para desconcertar, para seducir, para interesar, para martirizar o sorprender a su entorno y, especialmente, al médico dispuesto a atenderlas. Sin embargo, este torrente de quejas y de síntomas tiene un sentido relacional inconsciente, se dirige a un interlocutor desde el desconocimiento, y cobra sentido en el contexto de un vínculo imaginario. La histeria no tiene noticia de su deseo de agradar o interesar, ni es consciente de las trampas que tiende o de su intento de demostrar la ineptitud del especialista que pone en juego sus reflejos curadores presa del *furor sanandi*.

La práctica clínica ilumina así un aspecto curioso y, al tiempo, de enorme relevancia. Es la escucha de la histeria desde la ortodoxia médica, desde un cuerpo de conocimientos irreprochable, desde la ciencia incontestable, la que conduce al fracaso en el abordaje de la misma. Más aún, sólo desembarazándose del exceso de conocimientos que desterró los elementos míticos, populares, legendarios y tremendamente humanos presentes en la histeria, será posible acercarnos a ella quizás con una cierta dosis de amateurismo, pero con menos ingenuidad. Y es que la neurosis que se dirige a aquel que supuestamente sabe, a aquel que supuestamente ostenta el falo; la neurosis que exige desafiante pruebas de una autoridad que se aprestará a impugnar mostrando sus fallas; la neurosis que sufre castrada y cuestiona la legitimidad del que aparece fálico; la neurosis que reta al poder médico como antaño retaba al poder religioso –y político- aun a costa de terminar ardiendo en la hoguera; la neurosis que se duele en la falta, sólo aceptará provisionalmente el remedio médico que se ofrece para obturar ese espacio de vacío y de carencia, sólo aceptará las píldoras maravillosas para evidenciar su inutilidad. Y sólo tendrá una oportunidad de alivio en el acceso a un discurso metafórico –y por tanto transfigurador, a juicio de Ricoeur (1986)-, capaz de aportar riqueza y densidad a su psiquismo, al aportarle palabras, poemas en miniatura, con los que tornar más llevadera la insatisfacción. En la propuesta de una escucha distinta ofrecida por un otro *sujeto supuesto saber* dispuesto a ir revelando que él, al igual que el paciente, tampoco es dueño del falo, también

está castrado. Y que pese a ello puede acompañarlo en el gesto hermenéutico de la búsqueda conversacional de una gramática en la que dar acogida a lo trágico, de una buena metáfora con la que simbolizar y hacer vivible esa condición de sujeto en falta y con deseo.

La mujer histérica, bello mito psicoanalítico⁷⁷ y representante paradigmática de la neurosis, afronta la castración y asume la ley⁷⁸ dirigiendo su mirada a un padre que aparece como poseedor del falo y representante de la ley. La histérica soporta con dolor su propia destitución fálica (ella ya *no es* el falo) y observa horrorizada la constatación de una madre castrada (por cuanto ésta, la madre, deja de poseer el falo). Ahora bien, si ha de aceptarse que es el padre quien instituye la ley y posee el falo, la histérica, desafiante, exigirá una y otra vez pruebas al respecto, e insistirá incansable en poner en evidencia a ese supuesto poseedor, cuestionando siempre su legitimidad y demostrando si es posible sus carencias. Al mismo tiempo, el deseo del padre hacia la madre resulta para la criatura histérica enigmático, pues le resulta inconcebible una mirada deseante hacia un ser castrado. Es así que la histérica trata de colocarse en el lugar del deseo del padre con el fin de saber qué es lo que éste desea y, en definitiva, en qué consiste ser mujer a los ojos de un hombre (Lacan, 1956; pág. 229 y ss). De este modo se despliega el combate de la histeria ante aquél al que instituye como portador del falo y dueño del secreto de la diferencia de los sexos y al que, a su misma vez, trata de hacer caer del pedestal en que aparece colocado. Ése es el guión, ésta es la escena, ésta es la fantasía que la histeria insiste en representar una y otra vez en cuanto le es posible encontrar los personajes que acepten poner en pie el drama. Lo cual permitirá a Freud acceder al complejo nuclear que rige la neurosis (y también el psiquismo sano).

La histeria, tan antigua como el hombre, es una recuperadora, al alumbrar el nacimiento del movimiento psicoanalítico, de gran parte de aquello

⁷⁷ Capellà (1996) señala el muy habitual desplazamiento conceptual *histeria-histérica-sexualidad femenina*.

⁷⁸ Esa ley que determina, imperiosa, que el *infans* no puede seguir *siendo* el falo que completa a la madre.

que el pensamiento ilustrado, en su intento de liberar al hombre, pretendió eliminar. Cuestión paradójica, ya que Freud pudo ser un hijo no esperado, quizás un hijo díscolo, pero al fin, un hijo, sin duda, de la Ilustración. Si el proyecto ilustrado pretendió instaurar el imperio de la razón resolviendo y disolviendo el problema de oscuras o divinas fuerzas sobrenaturales que impedían la libertad del individuo, el psicoanálisis, por el contrario, apeló al inconsciente indomable e irracional y construyó un mito laico para fundamentar las estructuras psíquicas que explican y rigen nuestros destinos. La cuestión religiosa, el problema mítico que la Ilustración sentaba en el banquillo de los acusados no era entonces tal, sino que contenía la solución a otro problema consustancial al hombre, y que el psicoanálisis, y la histeria, asumen como esencial. Sobre esa cuestión habría de levantarse entonces la epistemología psicoanalítica. Sólo en base a su resolución podría empezar a intuirse una salida posible para el problemático aspecto de la *minoría de edad*, pues sólo a través del asesinato del padre mítico se hará posible el acceso a una obediencia retrospectiva que, desde una culpa originaria, permite la renuncia a la madre (a *la cosa*) y la incorporación a la sociedad y la cultura a través de la palabra (Freud, 1912; pág. 1837 y ss).

La histeria existirá allí donde esté el ser humano. Existirá en el tiempo y el lugar en el que haya sexualidad humana. Y existirá siempre porque la histeria es la forma básica de constitución del psiquismo en la necesidad humana de afrontar la problemática del mito inconsciente en el que se contienen los deseos edípicos. A partir de aquí, lo interesante será entonces observar los modos de expresión por los que ha optado la histeria, los interlocutores que ha elegido, las formas más o menos patológicas en que se ha manifestado, los grados de sufrimiento experimentados, los refugios que ha encontrado, los disfraces que ha escogido para acudir al encuentro con aquellos dispuestos a encontrarse con ella.

Es insoslayable el hecho de que la histeria se modifica en función del medio, de la cultura, del saber y de los personajes que encarnan y detentan ese

saber. Habita espacios cambiantes, elige cuidadosamente sus ropajes, siempre acordes con los tiempos que le ha tocado vivir. Sus interlocutores, aquellos llamados a conquistarla, a padecerla, a perseguirla, no serán jamás dejados al azar: la invitación histérica está siempre teñida de una dinámica relativa al dominio, a la autoridad, al saber, al poder; y éste, como la histeria, no se ubica siempre en el mismo lugar ni actúa desde las mismas instituciones.

Cuando la histeria duele y emergen los síntomas, cuando se da, de algún modo, un fracaso de la histeria, cuando el drama fantasmático en el que son contenidos los elementos para una salida del mito edípico resulta inconsistente, el murmullo se transforma en una ruidosa llamada de atención, y la petición de auxilio toma con frecuencia la forma de la demanda de consulta con un médico. Pero no siempre es así y, desde luego, no siempre ha sido así.

Es esa la razón por la que la histeria no ha sido siempre patrimonio de la Medicina; la brujería, la santidad, la excentricidad popular, el psicoanálisis, la psiquiatría, han sido también espacios propicios en los que asentarse. Sus modos de expresión y también su gravedad han variado de modo dramático en función del *zeitgeist*, del espíritu de la época. La espiritualidad del mundo la ha hecho más espiritual. Y el auge de las ciencias positivas y de la biomedicina la han medicalizado. Las sociedades sufrientes la han asimilado haciéndola menos llamativa. Y aquellas que proscriben y denigran el malestar la han arrojado a las consultas de los especialistas dedicados a tratar esas enfermedades llamadas antes dolor cotidiano propio de la vida. Habremos de tratar sobre todo ello, pero será preciso antes volver a recorrer, con Freud y de la mano de la histeria, aquellos hallazgos teóricos que permiten el nacimiento de una epistemología revolucionaria y que sólo pudieron empezar a vislumbrarse al tratar de entender esa fantasía inconsciente que articulaba la neurosis y que ésta, la neurosis histérica, no cesaba de representar en su encuentro con el otro.

El mito edípico como complejo nuclear de las neurosis.

En ese sentido, resulta incuestionable que toda la teorización relativa al *complejo de Edipo* supone una de las aportaciones más originales y fecundas del movimiento psicoanalítico. Y, sin embargo, pese a que desde el principio Freud afirma la universalidad de los deseos edípicos, será sin duda necesario que en la teoría “el *Edipo*” se constituya en el *complejo nuclear de las neurosis* -es decir, de los fenómenos patológicos- antes de alcanzar el estatuto de principio estructural organizador del devenir humano –normal, sano- en torno a la diferencia de los sexos y de las generaciones (Marini, 1993; pág. 143).

Aun con todo ello, la primera referencia de Freud a la temática edípica no procede del relato de ninguno de sus pacientes, sino de su propio autoanálisis, en un momento en el que aquellos no eran demasiado numerosos y éste adquiriría un enorme valor para el entusiasta “conquistador”⁷⁹ psicoanalítico. Es en sí mismo donde Freud observa por vez primera el amor por la madre y los celos hacia el padre, concluyendo, desde su propia experiencia, que el primero y los segundos componen un fenómeno general de la temprana infancia, “aunque quizás no siempre ocurra tan prematuramente como en los niños que han devenido histéricos”. “Si es así, se comprende perfectamente el apasionante hechizo del *Edipo Rey*”, mito que “retoma una compulsión del destino que todos respetamos porque percibimos su existencia en nosotros mismos. Cada uno de los espectadores de la tragedia fue una vez, en germen y en su fantasía, un Edipo semejante, y ante la realización onírica trasladada aquí a la realidad todos retrocedemos horrorizados, dominados por el pleno impacto de toda la represión que separa nuestro estado infantil de nuestro estado actual”⁸⁰ (Freud, 1897; pág. 3584).

⁷⁹ Como se autodenomina el propio Freud, empleando la palabra en castellano, en la célebre carta a Wilhelm Fliess de 1 de febrero de 1900: “Porque yo no soy ni un hombre de ciencia, ni un observador, ni un experimentador, ni un pensador. Soy nada más que un temperamento de *conquistador*, un aventurero, si lo quieres traducido, con la curiosidad, la osadía y la tenacidad de un tal” (*Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*; pág. 436).

⁸⁰ Cfr. los planteamientos de Lévi-Strauss expuestos en el capítulo III de esta tesis: “En efecto, la aportación de Freud no ha de buscarse tanto en la explicación de los orígenes de la condena consciente del incesto, sino en la formulación de un mito que da cuenta de cómo un

A partir de entonces, el *complejo de Edipo* atraviesa toda la obra de Freud, aun cuando éste no llegue a dedicar trabajo alguno al desarrollo de una exposición sistemática de este complejo, que, por otro lado, no alcanzará toda su dimensión de concepto fundador en psicoanálisis hasta su articulación, en los años veinte, con el *complejo de castración*.

En efecto, siguiendo, por ejemplo, la exposición que hace Marini (1993; pág. 143 y ss.) en el enciclopédico tratado de Kaufmann, se observa cómo Freud elabora en los citados *Tres ensayos* su teoría de la sexualidad y de la evolución humanas en torno al modelo masculino. En esas condiciones, en un primer tiempo, resuelve la cuestión de la sexualidad femenina y del desarrollo humano en femenino con el planteamiento de una sencilla equivalencia en simetría inversa. La formulación universal del *complejo de Edipo* es entonces la siguiente: deseo sexual por progenitor del otro sexo y deseo homicida respecto del progenitor del mismo sexo (forma edípica positiva); y deseo erótico por el progenitor del mismo sexo y odio celoso al progenitor del otro sexo (forma negativa). Esta definición amplia conserva aun hoy su utilidad descriptiva, pero para Freud pierde su valor heurístico cuando, en la década de los veinte, la teoría de la castración -y su corolario formulado en 1923, la *primacía del falo*⁸¹- le lleva a romper toda simetría entre el *Edipo* del varón y el *Edipo* de la niña. En adelante, el conflicto edípico es situado definitivamente entre los tres y los cinco años, en el momento de la *fase fálica*, en la que ambos sexos reconocen un solo órgano sexual, el masculino, que determina la división de los seres humanos en *fálicos y castrados* (Freud, 1923a; pág. 2700) de tal suerte que, en esos momentos “no existe, pues, una primacía genital, sino una primacía del falo” (*Ibid.*; pág. 2699).

acto que se desea intensa e inconscientemente puede ser simbolizado de tal modo que, como un sueño, sea capaz de evocar, precisamente, aquello que jamás fue realizado, porque la cultura se opuso a ello siempre y en todas partes” (Lévi-Strauss, 1949; pág. 569).

⁸¹ “Me limitaré, pues, a indicar que para *estimar exactamente la importancia del complejo de la castración es necesario atender al hecho de su emergencia en la fase de la primacía del falo*”. (Freud, 1923a; pág. 2699).

El *complejo de castración* es esbozado por primera vez en 1909, en el análisis de la fobia del pequeño Hans, uno de los célebres historiales clínicos de Freud, dedicado en esta ocasión al tratamiento de la neurosis fóbica presentada por un niño de cinco años. Este trabajo, en el que se establecerá de modo preciso una distinción entre diferentes formas de presentación psicopatológica de la histeria, pretende ser una investigación directa de la sexualidad infantil, que hasta entonces Freud había estudiado a partir de reconstrucciones llevadas a cabo en casos de pacientes adultos.

En este caso de neurosis, que será diagnosticado de *histeria de angustia*, Freud apunta a la *amenaza de castración* como elemento causal fundamental de la psicopatología, al tiempo que observa cómo este fenómeno es tan característico de la época infantil que cabría considerarlo como un paso normal y no patológico en el desarrollo del niño.

Nuevamente, la histeria ilumina el camino para la comprensión de la constitución del psiquismo normal. En este punto, con la aparición en escena de una ley (de prohibición del incesto) que se despliega imponente en la vivencia infantil, que emerge inviolable, so pena de terribles consecuencias, para la criatura humana, y que comienza a adivinarse como un elemento ordenador y estructurante del psiquismo de capital importancia.

De tal modo que el *complejo de castración* empieza a perfilarse como la formulación de una experiencia inconsciente que no sólo nos ha de determinar como seres humanos sino que, más aún: en tanto en cuanto a través de ella se desvanece la ilusión de la omnipotencia, se constata la diferencia de los sexos y se evidencian los límites que nos conforman y nos constituyen como sujetos del deseo y de la falta; en tanto en cuanto nos incorpora al lenguaje y la cultura, a un orden humano, nos hace humanos.

Porque más allá de la descripción de una experiencia en una etapa en la evolución de la sexualidad infantil, circunscrita a un momento cronológico, el

complejo de castración constituye una vivencia que se renueva sin cesar a lo largo de la existencia, que es consustancial al ser humano, y que se ha de poner necesariamente en juego de un modo peculiar en la cura analítica, hasta el punto de que uno de los fines del análisis sería posibilitar, reactivar y elaborar en la vida adulta la experiencia por la que el sujeto atraviesa en la infancia al admitir con dolor que los límites del cuerpo (y también los límites del mundo que nos es dado habitar) son más estrechos que los límites del deseo (Nasio, 1988; pág. 15).

Así, el estudio detallado del *complejo de castración* se impone como una tarea indispensable para la comprensión del psiquismo y la neurosis⁸², y ello precisa un recorrido por cada una de las etapas de este complejo en cada uno de los sexos.

La castración como concepto psicoanalítico fundamental.

Nasio (1988), que incluye la *castración* en el restringido grupo de los “conceptos psicoanalíticos fundamentales”, puede ser considerado como un guía autorizado en este recorrido.

Freud parte de la observación del varón en su intento de construcción teórica para, a partir de ahí, señalar las diferencias propias de la evolución femenina.

En el niño es posible esquematizar la constitución del *complejo de castración* en cuatro tiempos. El primero de ellos, del mismo modo que en la niña, constituye una premisa lógica fundamental sin la que es de todo punto imposible comprender lo que está en juego en la castración: se trata de la convicción infantil de que todo el mundo tiene pene.

⁸² Ya que tanto uno como otra se fundan a partir de la misma fantasía inconsciente, tal y como explica, por ejemplo, Nasio (1990; págs. 54 y ss).

Este principio aparece como un tiempo preliminar de las creencias infantiles, según las cuales no habría diferencia anatómica entre los órganos sexuales masculinos y femeninos. Tal creencia es reconocida por Freud (1908; pág. 1265) como presente tanto en varones como en mujeres, y constituye la premisa necesaria del proceso de castración. El descubrimiento de la realidad de un ser cercano –una hermana, una compañera de juegos... (Freud, 1923a; pág. 2699)- que no posee este atributo que supone universal, pondrá en jaque la creencia del niño y abrirá la vía a la angustia de ser un día también privado de igual manera. El razonamiento del niño, al constatar que al menos un ser ha sido desprovisto de ese atributo universal que es el pene, lleva a la conclusión de que la posesión del mismo no está asegurada, que también él puede perderlo.

En un segundo tiempo, el niño, que ya se halla bajo el impacto de este dramático descubrimiento visual, escucha de sus progenitores las amenazas verbales que apuntan a prohibir al niño sus prácticas autoeróticas y a obligarlo a renunciar a sus fantasías incestuosas. Ciertamente que lo que se explicita es una amenaza al niño de pérdida de su miembro si persiste en sus tocamientos, pero, implícitamente, dicha amenaza conduce al niño a un abandono de toda esperanza de ocupar algún día el lugar del padre en la relación con la madre. La amenaza de castración apunta al pene, pero sus efectos recaen sobre la fantasía inconsciente del niño de poseer en algún momento a su objeto de amor: la madre. Es a eso a lo que deberá renunciar. Es el incesto lo que queda prohibido. Las advertencias verbales, especialmente las paternas, irán siendo internalizadas por el niño poco a poco, y darán origen al superyó. Ahora bien, tales advertencias parentales sólo tendrán influencia sobre el niño cuando éste alcance el tercer tiempo del *complejo de castración*.

Este tercer tiempo es el del descubrimiento visual de la zona genital femenina. Un descubrimiento que *no es el de la vagina, sino el de la falta de pene*, y que lleva a una resignificación (*après coup*) de las amenazas verbales oídas durante el segundo tiempo del complejo. Tal y como lo plantea Freud, el

descubrimiento de los genitales femeninos, o más exactamente, *de la falta de pene* en un ser tan semejante a él, conducen al niño a la posibilidad de representarse la pérdida de su propio pene, de modo que la amenaza de castración comienza entonces retrospectivamente (*après coup*)⁸³ a surtir sus efectos (Freud, 1924*b*; pág. 2749). La interdicción del incesto proferida por la voz del padre es así complementaria de esa otra interdicción, silenciosa y visual, impuesta por la desnudez del cuerpo femenino (Nasio, 1990; pág. 52). Ahora bien, el pene está tan cargado afectivamente, tan fuertemente investido de libido narcisista por el niño que resulta por completo inadmisibile para él la percepción de la niña carente del miembro masculino por lo que, a despecho de toda evidencia, se niega a desechar su idea original y concibe la presencia de un pene pequeño, tal vez casi invisible en la niña, pero que crecerá en el futuro.

En un cuarto tiempo, el niño parte de la convicción de que, en cualquier caso, lo que es seguro es que las mujeres mayores respetables, como su madre, desde luego tienen pene (Freud, 1923*a*; pág. 2700). Poco a poco, sin embargo, el niño irá descubriendo la falsedad de este pensamiento, y terminará por admitir la idea de que también su madre está desprovista de pene. Se abre así la vía a la angustia de perder el pene, que no podrá denominarse con propiedad angustia de castración, pues para la organización efectiva del *complejo de castración* será necesaria la intervención de ese otro factor que es el recuerdo de las amenazas verbales proferidas con anterioridad por los padres. Así, la visión de la ausencia de pene en la mujer por una parte, y la evocación auditiva de las amenazas parentales por otra, definen las dos condiciones principales del *complejo de castración*.

⁸³ Del mismo modo que en los hermanos de la horda primitiva se instauraba la ley del padre por obediencia retrospectiva (Freud, 1912).

Ha de aclararse que esta angustia de castración es *inconsciente*, y no es sentida efectivamente por el niño, que quizás experimente otras angustias que podrían ser defensas contra esa angustia de castración inconsciente⁸⁴.

En un tiempo final y bajo la irrupción de la angustia de castración, el niño acepta la ley de la interdicción y elige salvar su pene a costa de renunciar a la madre como *partenaire* sexual. Con la renuncia a la madre y el reconocimiento de la ley paterna finaliza la fase de amor edípico y se hace posible la afirmación de la identidad masculina. Así, esta etapa crítica tiene un valor fecundo y estructurante para el niño, al capacitarle para asumir su falta y producir su propio límite. En el niño, el final del *complejo de castración* es también el final del *complejo de Edipo*, que queda sepultado bajo el impacto de la amenaza de castración. Según la expresión de Freud, en el caso ideal, ya no subsiste entonces *complejo de Edipo* alguno, ni aun en el inconsciente: “el superyó se habrá convertido en su heredero” (Freud, 1925; pág. 2902).

En la niña, a pesar de la presencia de dos rasgos comunes muy importantes, el *complejo de castración* se organiza de un modo muy distinto. Ciertamente, la premisa fálica aparece idéntica, pues la niña, como el niño, sostiene la ficción de atribuir pene a todos los seres humanos. Asimismo, el rol de la madre es fundamental en ambos sexos, ya que el acontecimiento más importante del *complejo de castración* es, sin lugar a dudas, la separación de la criatura humana de la madre en el descubrimiento de su castración. Pero exceptuados estos dos rasgos en común, la castración femenina sigue un movimiento por completo diferente a la masculina.

En un primer tiempo, como se señalaba más arriba, la niña ignora la diferencia sexual, y comparte la ilusión de que todos los seres humanos poseen un pene. En su caso, es el clítoris el órgano al que la niña otorga el mismo valor que el niño concede al pene.

⁸⁴ Angustia de castración inconsciente que es el “el antecedente de la ulterior angustia a la conciencia” (Freud, 1933; pág. 3135) sobre la que se sostiene la culpa y la moral.

El segundo tiempo, sin embargo, es un momento de profunda y dolorosa decepción para la niña, al sufrir el impacto visual que supone el descubrimiento del órgano genital de un hermano o de algún compañero de juegos. "Advierte que el pene es llamativamente visible y de grandes proporciones; lo reconoce al punto como símil superior de su propio órgano pequeño e inconspicuo, y desde ese momento cae víctima de la envidia fálica" (Freud, 1925; págs. 2898-9). Se produce aquí un marcado contraste en la conducta de ambos sexos: en el caso del varón, la percepción visual del cuerpo sin pene de la niña no tiene un efecto evidente sin el potente complemento de las amenazas de castración proferidas desde las instancias parentales. Sin embargo, en la niña pequeña, el descubrimiento del órgano masculino provoca una reacción inmediata: "al instante adopta su juicio y hace su decisión. Lo ha visto, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo" (*Ibid.*; pág. 2899). Por otro lado, mientras la vivencia del varón es la de la angustia de la amenaza, la niña experimenta el deseo de poseer lo que vio y de lo cual ella fue privada, castrada.

En un tercer tiempo, la niña va comprendiendo que su carencia no es un infortunio individual, no se trata de una desventaja sufrida sólo por ella sino que todas las mujeres, y también su madre, soportan la misma desafortunada condición. La madre entonces es despreciada por la niña. En primer lugar, por no haberle provisto de atributos fálicos, por "haberla echado al mundo tan insuficientemente dotada" (*Ibid.*; pág. 2900), y después, por no haberle podido enseñar a valorar su cuerpo de mujer.

Tiene lugar entonces el resurgimiento de un odio primordial, hasta ese momento sepultado, que la niña siente intensamente hacia la madre al sufrir la separación dolorosa del destete. Según Freud, la mujer no se consuela jamás de semejante separación, y llevará siempre en sí la huella del resentimiento por haber sido dejada en la insatisfacción. El descubrimiento de la castración de la madre trae de vuelta este primer despecho que toma la forma de constantes

reproches hacia la madre. Desde el odio, la niña decide a partir de ese momento tomar al padre como objeto de amor (Freud, 1933; págs. 3169-70).

En el tiempo final del *complejo de castración* femenino, son tres las posibles salidas a adoptar por la niña desde la constatación de su ausencia de pene (*Ibid.*; pág. 3172 y ss.). Una primera opción sería consecuencia de sentir por completo insoportable la falta. Desde ahí, la niña optaría por alejarse de toda sexualidad en general, obviando así la envidia del pene. Una segunda posibilidad sería la del afianzamiento en el deseo de estar dotada del pene del hombre, rechazando la propia castración en la esperanza de tener un día un pene y haciendo de la fantasía (inconsciente) de llegar a ser un hombre a pesar de todo, el objetivo de su vida. Este *complejo de masculinidad*, como Freud lo denomina, puede desembocar en una elección de objeto manifiestamente homosexual (Freud, 1931; pág. 3080). Finalmente, la tercera evolución posible, de gran complejidad, sería la que conduciría a una feminidad *normal*. En ella, se producirían tres cambios fundamentales. En primer lugar, un cambio en el objeto de amor, ya que la madre cede su lugar al padre, al poseer éste el pene que la niña desea. Se inicia así el *complejo de Edipo* femenino, que persistirá a lo largo de toda la vida de la mujer. El segundo de los cambios es un cambio en la zona erógena privilegiada, que deja de ser el clítoris y pasa a ser la vagina. El deseo del pene se convierte en un deseo de gozar del pene en el coito, siendo la vagina el albergue idóneo para recibirlo. Finalmente, el tercer cambio –que fundamenta la concepción freudiana del deseo de maternidad– es el del objeto deseado, que pasa de ser el pene a ser un hijo según la célebre *ecuación simbólica*, de modo que el deseo de gozar del pene en el coito se metaboliza en el deseo de tener un hijo (Freud, 1923a; pag. 2700)⁸⁵.

Se hace evidente en este recorrido cómo una circunstancia anatómica, una marca en el cuerpo, resultará crucial, y condicionará de modo determinante

⁸⁵ Se construyen “entonces complicadas teorías encaminadas a explicar el trueque del pene por un niño” (Freud, 1923a; pág. 2700).

el destino de la sexualidad y del psiquismo en el hombre y la mujer, así como la proclividad masculina y femenina de cara a la elección de una u otra neurosis.

Tal y como señala Freud (1925), en la niña falta todo motivo para el aniquilamiento del *complejo de Edipo*, dado que es la toma de conciencia de su realidad anatómica castrada la que marca su acceso a él. Portadora de un órgano sexual invisible, que se representa por la ausencia, que por tanto resulta mucho más difícil y penoso investir, la niña ha de verse en aprietos para abandonar el lugar del falo e iniciar así su búsqueda en un lugar que está más allá de su cuerpo. Ese paso del *ser* (el falo) al *tener* (el falo) ha de resultar por fuerza más complicado cuando se carece de un órgano sexual visible sobre el que verter una buena dosis de libido narcisista. Y ésta podría ser una razón para la tendencia de la mujer a la histeria sufriente y sintomática, del mismo modo que el investimento del cuerpo en su totalidad –ya que no es posible investir libidinalmente el pene- tan propio de la feminidad (la mujer sería *más* cuerpo) apoyaría, asimismo, la salida conversiva y la derivación hacia un sufrimiento en el soma del afecto desbordante e incontenible por el psiquismo (Ramos García, 2009).

Es preciso señalar que este *complejo*, tanto en su vertiente masculina como en la femenina, hace referencia a una escena mítica inconsciente que no sólo constituye el drama fantasmático esencial y estructurante del psiquismo humano, sino que es la base sobre la que se asienta la fantasía originaria y fundadora de toda neurosis, sea cual fuere el rumbo que ésta tome posteriormente.

La cuestión fálica y el complejo de castración, elementos clave para la comprensión del complejo de Edipo.

Pero comprender de un modo verdadero lo expuesto requiere profundizar en la *cuestión fálica* (Nasio, 1988).

Este recorrido por el *complejo de castración* en sus modalidades masculina y femenina supone una descripción que se desarrolla articulando un vocabulario freudiano, lo que deja en suspenso la diferenciación entre pene y falo, llevada a cabo posteriormente por Lacan en su “vuelta a Freud”⁸⁶. Lo cierto es que Freud rara vez emplea el término *falo*, siendo habitual que se refiera al *pene* en su lugar. Sin embargo, Freud anticipa ya lo que Lacan no hará sino subrayar y acentuar: la primacía del falo no debe ser confundida con una supuesta primacía del pene, ya que el elemento organizador de la sexualidad humana no es el órgano genital masculino, sino *la representación psíquica* construida sobre esta parte anatómica.

El concepto de *falo* es antiguo. Data de los albores de la humanidad y aparece ya en Grecia y Egipto, donde el falo era adorado y sacado en procesión bajo la forma habitual del pene, aunque en alguna ocasión el objeto de adoración era el genital femenino. Ni propiamente masculino ni propiamente femenino, el falo parecía representar, en esencia, el germen de la vida, la potencia generatriz. Así entendido, se encontraría más cerca de lo divino que de lo humano, y sería expresión del centro del mundo, de la plenitud, de la inmortalidad, del Uno y del Todo, de la fusión andrógina de lo masculino y lo femenino (Capellà, 1996; págs. 130-1); del goce ilimitado al que sólo el padre primordial de la horda primitiva pudo acceder, y del que sólo él pudo disfrutar (Freud, 1912)⁸⁷.

En una dimensión humana, en un marco simbólico, tras el advenimiento ya de la cultura, el falo apuntaría precisamente a la imposibilidad del Uno y del Todo, a la irremediable confrontación con la mortalidad, a la forzosa definición como hombre o como mujer, al inexcusable sometimiento a la reglamentación social que sanciona lo permitido y lo prohibido, al destierro al territorio de la fantasía de la perspectiva de completud y totalidad (Capellà, 1996. pág. 131).

⁸⁶ “Volver a Freud para buscar, discernir y delimitar en él la teoría de la que procede, por derecho, todo lo demás, tanto técnica como práctica” (Althusser, 1964; pág. 31).

⁸⁷ Cfr. el capítulo III de esta tesis doctoral.

El significado esencial del concepto de primacía del falo reside en que la evolución sexual infantil y adulta se ordena según la presencia (*significante*) o ausencia (*falta*) de este pene imaginario (*falo*) en el mundo de los humanos. De hecho el pene, en su realidad anatómica, no hace parte del campo del psicoanálisis, y sólo entra a formar parte de él en tanto que atributo imaginario del cual están provistos solamente algunos seres.

La forma imaginaria del pene o *falo imaginario* es una representación psíquica inconsciente resultante de tres factores: uno anatómico, otro libidinal y un tercero fantasmático. El carácter físicamente prominente de este órgano, el hecho de que esté fuertemente investido de libido narcisista y la inquietud intensa ante la posibilidad de perderlo es lo que confiere entidad al falo en tanto que atributo imaginario de interés para el psicoanálisis.

Por otro lado, el falo puede, a su vez, alcanzar un estatuto de operador *simbólico*, lo cual puede entenderse según distintas acepciones. Un primer significado hace referencia al falo como separable del cuerpo y como *objeto intercambiable* por otros en el seno de una *ecuación simbólica*. Ello significa que el falo puede formar parte de una serie conmutativa, ocupar un lugar u otro en una serie de términos equivalentes. Por ejemplo, en el complejo de castración masculina, el falo imaginario puede ser reemplazado por cualquiera de los objetos que se le ofrecen al niño en el momento en que se le obliga a renunciar al goce con su madre. Ya que debe renunciar a la madre, abandona también el órgano imaginario con el que esperaba hacerla gozar. El falo es entonces intercambiado por otros objetos (por ejemplo, regalos) en una serie conmutativa o *ecuación simbólica* cuya función es mantener, a la manera de un señuelo, el deseo sexual del niño, al tiempo que se hace posible que éste se aparte de la peligrosa y enloquecedora posibilidad de hacer gozar a la madre. De igual modo, en la tercera salida del complejo de castración femenino, el falo imaginario es reemplazado *simbólicamente* por la concepción de un niño (Nasio, 1988; pág. 48).

Pero más allá de formar parte de los elementos constitutivos de una serie conmutativa, el falo es en sí mismo la condición que garantiza la existencia de la serie y que hace posible que objetos heterogéneos en la vida sean equivalentes en el orden del deseo humano. Dicho de otro modo, la experiencia de la castración es tan crucial en la constitución de la sexualidad humana que el objeto central imaginario alrededor del cual se organiza la castración (el falo) va a marcar con su impronta todas las demás experiencias erógenas. Y desde esta perspectiva, también los objetos perdidos –el pecho materno que se pierde en el destete, por ejemplo- toman el valor del falo imaginario. Así, el mismo falo imaginario deja de ser imaginario, se excluye de la serie y se convierte en el *patrón simbólico* que hará posible que objetos cualesquiera sean sexualmente equivalentes, es decir, todos ellos referidos a la castración.

Si el falo puede excluirse de la serie conmutativa y constituir su referente invariable, es porque es la huella de ese acontecimiento mayor que es la castración, es decir, la aceptación por todo ser humano del límite impuesto al goce en relación con la madre. Límite que, de acuerdo con el mito fundacional desarrollado en *Tótem y tabú* (Freud, 1912), queda establecido en base a la obediencia retrospectiva que toma cuerpo tras el asesinato del padre a manos de la horda. El falo simbólico significa y recuerda que todo deseo en el hombre es un deseo sexual, es decir, no un deseo genital sino un deseo tan insatisfecho como el deseo incestuoso al cual el ser humano hubo de renunciar. La afirmación de Lacan (1958) de que *el falo es el significante del deseo* implica recordar que todas las experiencias erógenas de la vida infantil y adulta, todos los deseos humanos estarán siempre marcados por la experiencia crucial de haber tenido que renunciar al goce de la madre y aceptar la insatisfacción del deseo. Equivale a decir que todo deseo es sexual, y que todo deseo es finalmente insatisfecho.

En el campo del psicoanálisis la sexualidad no debe ser nunca confundida con el erotismo genital, sino que ha de referirse siempre al hecho, fundamental

de la vida libidinal, de que las satisfacciones resultan siempre insuficientes respecto al mito del goce incestuoso. El significante fálico es el límite que separa el mundo de la sexualidad siempre insatisfecha del mundo del goce que se supone absoluto (Nasio, 1988; pág. 49).

Finalmente, la comprensión de la tercera acepción del falo en tanto que operador simbólico requiere una breve revisión de los elementos añadidos por Lacan al *complejo de castración* freudiano. En Lacan, la castración se define fundamentalmente por el corte que separa a la madre del niño, seccionando el vínculo imaginario y narcisista existente entre ellos.

La madre en tanto mujer coloca al niño en el lugar de falo imaginario, y a su vez el niño se identifica con este lugar para colmar el deseo materno. El deseo de la madre, como el de toda mujer, es tener el falo, y el niño asume ese lugar como si él mismo fuera ese falo que la madre desea desde que entró en el *complejo de Edipo*. Así, el niño se aloja en la parte faltante del deseo insatisfecho de la madre. *Se establece de este modo una relación imaginaria entre una madre que cree tener el falo y un niño que cree serlo.*

El padre simbólico, sucesor del padre terrible imaginario⁸⁸ (Freud, 1912), representante de la ley de prohibición del incesto, sometido él también como sujeto inexorablemente a la ley, es el agente que opera el corte sobre este vínculo madre-hijo, y es él quien castra a la madre al recordarle que no puede tener el falo, y al niño al recordarle que no puede poseer a la madre⁸⁹. La palabra paterna, que encarna la ley, realiza entonces una doble castración simbólica: castra a la madre de *tener el falo* y castra al niño de *ser el falo*.

Madre, padre, hijo; todos ellos están sujetos al orden simbólico que asigna a cada uno su lugar al tiempo que impone un límite a su goce. La ley rompe así la ilusión de todo ser humano de creerse poseedor o de identificarse

⁸⁸ Aquel que imponía una ley pero que no se sometía a ella.

⁸⁹ Cfr. el capítulo III de esta tesis doctoral.

con una omnipotencia imaginaria. Y el falo, en su tercera acepción simbólica, es asimilado a la ley misma que prohíbe el incesto y establece un corte en el vínculo madre-hijo. De este modo, y paradójicamente, el mismo falo, en tanto que imaginario, es el objeto al que apunta la castración, y, en tanto simbólico, es el corte que opera la castración.

De todo lo expuesto es posible concluir pues que la relación con el falo, con la función fálica, en definitiva, con el significante de la ley, es la que determina el destino de los amores edípicos en los que tiene su origen lo que Freud denominaba *la elección de la propia neurosis* (Dor, 1991; pág. 31) y en los que hunde sus raíces la condición de posibilidad de acceso al estatuto de ser humano libre, sujeto neurótico inserto en la cultura, ciudadano deseante dotado de conciencia moral y dignidad.

Esta *elección de la propia neurosis* hace referencia a la constitución de una estructura psíquica que presenta la particularidad esencial de quedar determinada de una vez y para siempre, y apunta por otro lado al hecho palmario de que el elemento que ordena y estructura el psiquismo humano en su relación con el deseo y con la falta es el mismo vector de generación de los desórdenes psicopatológicos. Reaparece así el profundo vínculo de la neurosis, en especial de la histeria, con la estructuración de un orden psíquico, lo que no podría ser de otro modo, pues son los elementos que dan cuenta de la patología, aquellos que sirven para entender la constitución psíquica *normal*. Vale decir que es el nacimiento del sujeto neurótico el que puede explicar, en tanto que es su condición de posibilidad, el advenimiento del sujeto crítico⁹⁰.

Efectivamente, el acceso al estatuto de sujeto (lo cual sería una condición de posibilidad para un eventual abandono de la *minoría de edad*)

⁹⁰ En el texto que recoge su participación en las "Conferencias Adorno", Eva Illouz (2006; pág. 27) sugiere que es ésta, la de la síntesis de dos imágenes culturales opuestas, la de la normalidad y la de la patología, una de las aportaciones básicas de Freud a la cultura moderna: "El extraordinario logro cultural de Freud consistió tanto en ampliar el campo de lo normal al incorporar en él aquello que hasta entonces había sido definido como patológico, como en problematizar la normalidad, haciéndola así un objetivo arduo, para lograr el cual hacía falta la movilización de una larga serie de recursos culturales".

supone atravesar un proceso de iniciación penoso, doloroso, complejo e incierto cuya desembocadura nos ha de conducir a un modo de estructuración psíquica que, en función del modo de conducirse de cada uno de los personajes implicados en ese tiempo decisivo, del modo de situarse en relación a la ley fálica, podrá organizarse en el orden de lo psicótico, de lo perverso, o del plano de la neurosis, a un paso ésta ya, especialmente la histeria, del infortunio corriente de lo que se da en llamar salud.

La criatura humana llega al mundo de un modo prematuro. Mientras los cachorros animales son capaces de ponerse de pie nada más nacer, el *infans* no puede existir sin la madre. Es así hasta tal punto que lo que aparece para un observador externo como una escena constituida por dos personajes, por un binomio madre-bebé, es vivido por el niño como una totalidad, pues él forma parte de la madre y la madre lo sostiene como una parte de sí. Se da en ese momento una situación de completud gozosa para ambos, y así debe de ser en los primeros compases de la vida humana para que pueda constituirse la estructura básica del cuerpo y de la psique del bebé (Winnicott, 1960).

Más allá está la posibilidad de existencia del sujeto individual como tal. La función paterna es la de desgarrar esa unidad en la que la criatura humana no es sino un apéndice de la madre. El padre, portador de la ley, inflige un corte que permite al individuo existir al dar ese paso hacia la condición de sujeto.

Un salto dramático y doloroso permite salvar el abismo que separa la neurosis, presidida por la angustia de castración y la ley fálica (o, simplemente, la ley que proscribe el goce incestuoso y, por tanto, ley de leyes, con fuerza y forma de ley), de la psicosis, en la que no se produce el desgarrar, la castración es eludida y el *infans*, abandonado a su condición de apéndice materno, sufre la descomunal e inefable angustia de desintegración en tanto que sujeto que no es tal, ya que no se le concede un lugar para existir.

La consecución de un espacio para la existencia humana queda así irremediamente unida a la vivencia de castración, de falta, de insatisfacción y de deseo por alcanzar aquello que no es sino un paraíso perdido mítico e inalcanzable. Es en esa insatisfacción más o menos dolorosa, más o menos desgraciada, más o menos (in)soportable, más o menos sufriente, donde se halla la neurosis y la normal y pesarosa (y deseante, y en ocasiones feliz) andadura del individuo sano.

La histeria es –no es posible dudarlo- la más expresiva representante del vivir, teniendo un punto de anclaje básico en la insatisfacción. Freud (1900) sitúa su esencia en el deseo permanentemente insatisfecho⁹¹, y es posible entrever en su obra la idea de que la histeria, como forma constitutiva básica del psiquismo, no es sino una suerte de modalidad elocuentemente intensa de lo que es vivir en un registro humano⁹². La hiperexpresividad, el afecto desbordante, la pujanza emocional, se han contado con frecuencia entre sus atributos evidentes. De tal forma que pareciera como si la diferencia entre histeria y normalidad residiese simplemente en una cuestión de grado. Como si el infortunio corriente de la vida fuese una suerte de sufrimiento histérico rebajado.

Todos los elementos humanos están desde luego en la histeria, y sólo ésta nos ha hecho accesibles muchos de ellos. Probablemente porque la patología es tantas veces una lupa, un altavoz que nos permite observar el rumor de una normalidad que deviene subrayada y estruendosa, con todos sus elementos amplificados.

Ahora bien, si neurosis y normalidad son territorios limítrofes asentados en un mismo continente que se separa por un océano insalvable del espacio

⁹¹ Cfr. el sueño de la bella carnicera, en *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900; págs. 436-9).

⁹² Y no sólo eso, sino que, como señala Michelena (2009), la histeria –con claridad en la mujer- es la fórmula psíquica que hará posible remontar y resolver el duelo que supone el obligado abandono del enamoramiento del progenitor del sexo contrario y la asunción de la diferencia de los sexos.

estructural de la psicosis; si la histeria patológica está sólo un poco más allá de lo que podría denominarse histeria normal (Freud, 1909); si de hecho el psiquismo humano está constituido a la forma histérica; si la histeria es un enclave inconquistable para la ciencia médica, incapaz siquiera de definirla; si neurosis y psiquismo son hechos del mismo discurso cultural y científico que se constituye en interlocutor de la histeria y al que ésta constantemente desafía; si todo ello es así, no será posible comprender la histeria sin comprender el terreno cultural -lo que incluye diseccionar el "superyó cultural" (Freud, 1929; pág. 3065)- sobre el que ésta se asienta en cada momento de la historia, ni nos será dado acercarnos a ella sin tomar en cuenta los espacios, las salidas que quedan libres para que ella pueda expandirse.

Concretando un poco más. En el continente habitado por los sujetos del inconsciente que asumieron la ley fálica, y con ella la falta, la neurosis se constituirá como un territorio al que escapar para todos aquellos a los que la pesada carga de vivir les resulte insoportable. Es decir, para todos aquellos a los que los reveses de la vida remitan de un modo intolerable a ese momento delicado y doloroso que es la castración y que no pudo dramatizarse, apalabrarse, historizarse, de un modo suficientemente rico en recursos narrativos y poéticos como para poderse transitar razonablemente. Freud expresaba con agudeza este planteamiento con la expresión de *huida en la enfermedad*, aludiendo con ella al modo en que la neurosis se convertía en un refugio ante situaciones de conflicto psíquico inasumible para el individuo (Laplanche y Pontalis, 1968; pág. 185). Ello hace pensar en el hecho de que el grado de malestar y de conflicto aceptado como consustancial a la tarea de vivir determinará de un modo trascendente la necesidad humana de escapar de la condición de persona aquejada por infortunios corrientes para establecerse en el seno de alguna de las etiquetas diagnósticas que se hallen disponibles.

Efectivamente, si la pretensión clásica del Freud finisecular consistía en transformar la miseria neurótica en infortunio corriente, se hace preciso que, más allá de los límites de la neurosis, exista en la vida humana, en el transitar

de los hombres a lo largo de su propia existencia, un lugar para ser tolerablemente desgraciados. Un lugar que se construye con palabras.

Breve y humilde digresión por *El Antiedipo*.

Dado que todo lo que antecede, no sólo en este capítulo, sino también en los anteriores, no es sino un intento de vislumbrar el modo en que, desde el pensamiento psicológico, pueda facilitarse la apertura de un espacio que haga posible el acceso a la ciudadanía y la libertad; dado que no dejamos de insistir en que ese anhelo ilustrado precisaba, para que fuese posible su consecución, de una pieza mítica que el psicoanálisis pudo hallar; dado que concluimos que el sujeto crítico precisa del sujeto neurótico como condición de posibilidad; dado que parece demostrado que sólo la sumisión a la ley práctica universal puede permitirnos ser libres; dado que esta ley precisa de un asiento psíquico que viene a ser ofertado por un superyó (individual y cultural) heredero del complejo de Edipo; dado que sólo el reinado de esa ley de leyes puede liberarnos del mortífero goce absoluto y convertirnos en sujetos del deseo y de la falta; dado que sólo en la renuncia y la neurosis puede combatirse la moción capitalista que, como pulsión de muerte, nos arroja a un estatuto de consumidores sin ciudadanía que habitan un mercado y no una ciudad; dada la estrecha conexión existente entre psicoanálisis y revolución, no puede sino resultar desconcertante la aparición, post mayo francés, de un texto, *El Antiedipo* (Deleuze y Guattari, 1972) que se postuló como azote de la supuesta reacción que encerraba el pensamiento psicoanalítico y que hizo sentir a éste, quizás por primera vez -desde luego no sería la última (Pardo, 2004)-, humillado y derrotado (Galván, 2009).

El impacto que tuvo (y aún tiene) este texto, el poder de persuasión que encierra, la causticidad con que fue capaz de (empezar a) dañar el prestigio del psicoanálisis en los círculos intelectuales de izquierdas y su deslumbrante propuesta de una iniciativa política que debía derribar una estructura para llamar a la liberación a lomos nada menos que de la psicosis (eso sí, observada

desde lejos y en el acogedor refugio neurótico de sus autores), obliga aquí a un sucinto excursus por alguna de sus antecedentes y postulados básicos. Es decir, leer a Deleuze y expresar el asombro ante la apología de la psicosis, expresada, muy bien, como llamada a la liberación de los torniquetes de un deseo que debe encontrar, cual la locura, sus propias líneas de fuga (García Hodgson, 2005; pág. 89).

Aproximarse a la lectura de Deleuze resulta, para el psicoanalista (en formación), o, al menos para el psicoanalista (en formación) que vive y trabaja en la posmodernidad del cambio de milenio, una tarea extraordinariamente complicada y, sin duda, al menos en un principio, desconcertante.

Desde una actitud inicial pretendidamente carente de ingenuidad y, quizás sobre todo por eso, ingenua hasta el extremo, el psicoanalista (en formación) se dirige a los textos deleuzianos con la fantasía de que sus años de lectura sistemática de Freud han de proveerle de ciertos ventajosos rudimentos no siempre al alcance de quienes se aventuran en este territorio filosófico. Con cierta sensación de superioridad respecto a aquellos que carecen de una formación psicoanalítica sólida, con la esperanza de que la familiaridad con el universo inconsciente servirá para paliar las oceánicas lagunas en lo que se refiere al campo de la Filosofía, el psicoanalista (en formación) se acerca a la obra de Deleuze anticipando, al menos, una comunidad idiomática, un lenguaje compartido, un discurso articulado de conceptos conocidos.

Es cierto. Deleuze y Guattari (1972) se levantaron en armas en la década de los setenta para denunciar la "edipización del inconsciente", y contribuyeron de un modo más que relevante a marginar el pensamiento psicoanalítico y socavar sus últimos vínculos con la cultura contemporánea (Pardo, 2004). Es verdad. Ellos fueron los ideólogos de una suerte de entronización de la psicosis al inventar el "esquizoanálisis", que habría de superar la a su juicio muy reprobable, esclava y esclavista propuesta freudiana, inseparable del capitalismo y sus modos de explotación. Es innegable. Para un psicoanalista (en

formación) poco cultivado intelectualmente y sin nociones posestructuralistas consistentes, la música deleuziana que tantas veces oyó tararear pero de la que nunca supo la letra sonó siempre extravagante. Un poco loca quizás. Sugerente aunque estrambótica.

Ahora bien, resultaba evidente que con un mínimo de esfuerzo y un poco de curiosidad toda dificultad se salvaría. Deleuze hablaba de psicoanálisis. Ciertamente para atacarlo furiosamente. Para deplorarlo. Para ponerlo a los pies de los caballos. Pero hablaba de psicoanálisis. Y, por tanto, de Freud. Porque si divergía de Lacan, y éste planteaba fundamentalmente la vuelta a una rigurosa lectura de Freud, no cabía duda de que era Freud el autor que fundamentalmente había que conocer. Aún desconociendo mucho a Marx, con Freud y algo de Lacan y Klein debía bastar. Deleuze hablaba el lenguaje psicoanalítico. ¿O cabe esperar otra cosa de un libro titulado *El Antiedipo*?

Y entonces, ¿cómo es posible iniciar la lectura y desfallecer una y otra vez? ¿Acaso el psicoanalista (en formación) no sabía nada de su propia disciplina? ¿Tal era la miopía? Si se discutía con Lacan, ¿qué diablos era lo que Lacan decía para que su discutiador desplegara un discurso totalmente opaco? ¿Cómo podían los comentaristas de Deleuze comprenderle si estaban más lejos del discurso psicoanalítico que el propio psicoanalista (en formación) que nada comprendía?

Este desconcierto es probablemente el primero que asombra al psicoanalista (en formación) que se interesa por Deleuze. Aun cuando está ya acostumbrado a leer con estupor a muchos no psicoanalistas que escriben con soltura y alegría de un psicoanálisis que en nada conecta con el Freud de los seminarios, ni con la práctica clínica cotidiana, ni con el análisis personal en el que se ha invertido tanto dinero, tantos años, tanta energía.

-Freudomarxismo.

Para descifrar este arcano, probablemente sea necesario aproximarse al clima intelectual de la Francia de los años sesenta, fuertemente impregnado de marxismo, y sobre el que el psicoanálisis estalla, con Lacan ejerciendo de artificio, como una bomba que arrastra a toda la intelectualidad emergente en su onda expansiva. Del mismo modo que se hace necesario interesarse por el modo en que ese clima tiñe el destino de lo que a partir de entonces será el psicoanálisis francés (Suárez, 1978).

El freudomarxismo nace como un movimiento ideológico-crítico-práctico protagonizado por un grupo no organizado de psicoanalistas de la segunda generación y que despliega su actividad en el ámbito cultural y político austro-alemán entre 1926 y 1933. Su proyecto histórico común es la integración de la teoría y la práctica psicoanalíticas al materialismo histórico y al movimiento obrero inspirado en él. Destacan como figuras fundamentales de este movimiento Sigfried Bernfeld, Wilhelm Reich, Otto Fenichel y Erich Fromm, a los que en diversos momentos y con distinto grado de afinidad y compromiso se unirán otros psicoanalistas.

Todos ellos proceden de una generación que había vivido la I Guerra Mundial en las trincheras, que era testigo de la división del movimiento obrero - desgarrado entre la socialdemocracia y el Partido Comunista- que veía con cierta esperanza el experimento ruso tras la victoria bolchevique y empezaba a sentir la ola de violenta irracionalidad antisemita del movimiento nazi.

Por aquel entonces, el *crack* financiero de la bolsa de Nueva York en 1929 había desatado una crisis económica mundial que ponía en evidencia la irracionalidad del capitalismo y su incapacidad para controlar sus propios mecanismos económicos. Y al mismo tiempo, la división dentro del movimiento obrero y el inesperado triunfo del comunismo en Rusia ponían sobre la mesa la problemática del "factor subjetivo" en la revolución.

Es preciso destacar el hecho de que cuando los precursores del freudomarxismo se incorporan a la empresa psicoanalítica, ya Freud había trazado las líneas fundamentales de lo que habrían de ser la teoría y la práctica psicoanalíticas. En principio, los freudomarxistas se adhieren sin reservas al psicoanálisis, pero su comprensión y asimilación de la teoría y el alcance de la revolución impulsada por Freud son desiguales. Del mismo modo, aunque de un modo aún más acusado, es desigual la asimilación que hacen del marxismo en el marco interpretativo dominante entonces en la II Internacional. Ello conlleva que la iniciativa freudomarxista se desarrolle con la oposición desconfiada de sus dos referentes ideológicos y teóricos fundamentales, y bajo el signo de un doble malentendido, tanto con el psicoanálisis como con el materialismo histórico.

Pese a todo, esta línea teórica progresará sostenida por el establecimiento de ciertas analogías entre el pensamiento psicoanalítico y el marxista, y por la posibilidad de una suerte de complementariedad entre ambas propuestas que permitiese salvar las debilidades de cada una.

Entre las analogías cabría enfatizar el propósito (crítico-desmitificador y emancipador), el medio (la toma de conciencia, a fin de que el sujeto recuperase el dominio sobre aquello que lo enajenaba), el método (materialista, dialéctico e histórico) y el modelo (tópico y dinámico). Paralelamente, si se quería cumplir hasta el final el programa emancipador psicoanalítico, que implicaba profilaxis y cura, era preciso historizar el principio de realidad a nivel teórico y transformar la realidad social histórica, lo que forzaba al psicoanálisis a integrarse en la teoría y en la praxis del materialismo histórico. Y asimismo, el movimiento obrero marxista necesitaba del psicoanálisis como ciencia auxiliar que hiciese posible explicar la sumisión de las mayorías explotadas a la clase dominante y como instrumento de concienciación que permitiese transformar las condiciones materiales de existencia en ideología en el cerebro de los hombres (*Ibid.*).

Finalmente, el proyecto histórico de los freudomarxistas fue abortado, y no sólo (aunque esto fue lo fundamental) por la irrupción brutal en Alemania del nacionalsocialismo. Probablemente se trataba de una empresa inviable en los términos en que se pretendía articular, toda vez que las analogías formuladas eran más bien formales y superficiales y que las carencias en el conocimiento del núcleo epistemológico de ambas teorías eran profundas. Además, el proyecto era históricamente prematuro. El movimiento psicoanalítico era aún demasiado joven como para permitirse confrontaciones con una teoría de la sociedad y de la historia que tenía ya ocupadas todas las posiciones que el “psicoanálisis aplicado” pretendía conquistar. Psicoanálisis y materialismo histórico vivían de espaldas, con escaso interés el uno en el otro a pesar de la *afinidad filosófica* que después supo ver Althusser (1967).

Tras la II Guerra Mundial y favorecido por el exilio, Estados Unidos se convirtió en el epicentro del movimiento psicoanalítico. Si allí y entonces las tradiciones europeas se renovaban y rejuvenecían (Pardo, 2006), en el caso del psicoanálisis lo que se produce es una degradación general como teoría y como práctica, solidaria de su poder social y de su recuperación por el *establishment* psiquiátrico. La teorización de los psicólogos del Yo, dominante hasta la década de los sesenta, supone una profunda desvirtuación. La propuesta de un positivismo epistemológico o la introducción de nociones ideológicas como las “áreas libres de conflicto” o el “punto de vista adaptativo”, psicoanalíticamente espurias y estériles, terminan por conformar un panorama desolador: pérdida de la especificidad del discurso psicoanalítico, amputación de su dimensión crítica, complicidad con el aparato médico-psiquiátrico en su función de adaptación-control, esterilidad clínica y eclecticismo y pragmatismo a todos los niveles.

Alemania, Austria, Italia, España, golpeadas por el fascismo, quedarán convertidas durante muchos años, (hasta hoy incluso, en alguno de los casos) en espacios vacíos, hostiles y refractarios al psicoanálisis.

Sólo el Reino Unido, donde Freud muere tras un año de exilio y donde se afincan potentes figuras como Melanie Klein, Fairbairn o Winnicott, o Argentina y Uruguay, gracias a la diáspora europea y a su proverbial fascinación por lo francés, se mantienen como centros de pensamiento y aplicación práctica innovadores y fecundos.

-Finalmente, Francia.

Y, finalmente, Francia. Allí, el psicoanálisis se encontrará con importantes resistencias⁹³ hasta la llegada de la monumental figura de Lacan, generador de varios terremotos y de un movimiento psicoanalítico de amplio espectro. Su polémica enseñanza no sólo determinará tres escisiones en la comunidad psicoanalítica sino que su impacto será, durante largo tiempo, mucho más agudo y profundo en el ámbito filosófico y literario que dentro del propio mundo psicoanalítico. En este sentido, la renovación del materialismo dialéctico generada por Althusser determinará un acercamiento de intelectuales marxistas a Freud vía Lacan, lo cual tendrá interesantes repercusiones en el campo de la epistemología y del psicoanálisis institucional.

Lacan fue el primer analista de talla en advertir el valor decisivo que para una teorización rigurosa de la experiencia psicoanalítica podría tener la lingüística de Saussure, así como la antropología estructural de Lévi-Strauss para la teorización del Edipo. Pero Lacan es, sobre todo, como señala Althusser (1964), aquél capaz de dotar al descubrimiento de Freud de los conceptos teóricos adecuados, no actualizándolo, sino haciéndolo contemporáneo de su objeto, definiendo asimismo y con rigor el inconsciente y sus leyes, que constituyen todo el objeto del psicoanálisis. Toda producción científica nueva, incluso si es revolucionaria, nace en un universo de conceptos y palabras ya

⁹³ En 1914, al repasar la historia del movimiento psicoanalítico, Freud (1914b; pág. 1910) consideraba a Francia el país europeo que menos acogedor se mostraba al psicoanálisis.

existentes y, por lo tanto, histórica y teóricamente determinados: es en función de los conceptos y de los términos posibles como toda teoría nueva, incluso revolucionaria, ha de encontrar cómo pensar y expresar su novedad radical. Incluso para pensarla contra el contenido del antiguo universo de pensamiento, toda teoría nueva está condenada a pensar su nuevo contenido en ciertas formas del universo teórico existente, que dicha teoría terminará por conmover (Althusser, 1965). La obra de Freud despunta sólo parcialmente y con dificultad en el horizonte ideológico de la sociedad en la que nace. Por ello es preciso sacarla de ahí, traducirla, reescribirla, darle una palabra que realmente se corresponda con su objeto, que no haya sido prestada por un discurso ya existente. Lacan plantea la necesidad de volver a Freud, a la lectura de sus textos; de señalar la teoría de Freud allí donde ésta había pasado sorprendentemente inadvertida o había sido negada en cuanto tal; de defenderla y preservarla de la explotación ideológica de que venía siendo víctima, del revisionismo y de los múltiples intentos de anexión que había sufrido por parte de otros saberes y disciplinas (Althusser, 1964).

Y en esta empresa de decisión de lectura de los textos freudianos, Lacan, inevitablemente, introduce nuevos hilos en el proceso de ir desenredando la madeja, añadiendo así en la obra de Freud aspectos extraordinariamente relevantes (Derrida, 1968). En este sentido la parte probablemente más novedosa de esta aportación sea su demostración de cómo el pasaje de la existencia biológica a la existencia humana se efectúa bajo la Ley del Orden -la Ley de la Cultura, dirá Althusser (1964)-, cuya esencia formal es la del orden del lenguaje.

Este pasaje tendrá dos momentos esenciales. En el primer momento, pre-edípico –estudiado en profundidad por Freud y después por autores fundamentales del psicoanálisis infantil, como Melanie Klein y Winnicott-, el niño mantiene una relación dual con la madre, que es el único alter-ego que conoce. El niño vive ese momento con una fascinación propia de lo imaginario, y no distingue realmente entre el sí mismo y el otro. Por su parte, la madre

(sana) viviría asimismo un momento de completud propiciado por la sustitución en la ecuación simbólica del pene por el niño, y por la posesión, en definitiva, del falo (Freud, 1923a; pag. 2700). El segundo momento, edípico, es abordado por Lacan con gran originalidad al proponer una teorización que parte de Freud, pero que progresa hacia la introducción de un orden simbólico a través del cual el niño accederá, como humano, al universo de los adultos. En ese momento, un tercero, el padre, irrumpe en la escena, rompe la fascinación madre-bebé, introduce un corte, instauro la ley y libera al niño de ese lugar del falo, de ese lugar de goce, para convertirlo en un sujeto deseante.

Lo fundamental en Lacan es así la elocuencia con que sitúa el acto del padre (aun cuando no exista ningún padre vivo), la instauración de la ley de la cultura, en la vida de todo sujeto humano.

En los días de vino y rosas del París de los sesenta, en el Estado francés del bienestar -que desde la orfandad neoliberal actual se observa como un lejano sueño tan añorado como ya difícilmente concebible-, mayo del 68 irrumpe en escena y sacude hasta los cimientos la propuesta estructuralista que había propiciado una tan fluida relación entre marxismo y psicoanálisis. Los nuevos filósofos de la Escuela de París en los setenta, hijos díscolos de Lacan y Althusser, denuncian ya a Marx y Freud como los máximos mistificadores de la historia reciente. Es ahí donde Deleuze y Guattari (1972) lanzan su *Antiedipo* y con él una teorización del espontaneísmo de masas y del delirio esquizofrénico como explosivos par hacer estallar el peso aplastante de los aparatos del poder y del saber institucionalizados.

-El Antiedipo.

El *Antiedipo* propone una visión de lo social a través de las máquinas, al tiempo que sostiene una crítica al psicoanálisis por la supuesta complicidad de éste con la represión del deseo. Así, según Deleuze, Freud, tras descubrir el deseo en estado puro, propone el Edipo como un hecho estructurante y

estructural, que ignora lo social en su función articuladora fundamental de la subjetividad. Para Deleuze, el Edipo es una producción maquínica, que supone la inscripción, la confinación del deseo en la familia, y que genera, irremediablemente, una realineación. El deseo queda atrapado, codificado, territorializado por una máquina edípica análoga a la máquina capitalista, neutralizadora de subjetividades, cercenadora de la expansión, de la propagación, de la libertad del flujo deseante.

Si la energía y la potencia creadora y destructora se objetivan en el interior de ciertos códigos que transforman lo subjetivo en energía disponible para el funcionamiento perpetuo de las máquinas capitalistas, del mismo modo, con los mismos propósitos y equivalentes resultados, la tarea analítica conllevaría una reterritorialización de la potencia subjetiva y una recodificación del deseo, que queda así anulado y atrapado en los territorios delimitados por aquellos que se erigían en sus liberadores.

El inconsciente, en tanto que máquina deseante, tendría una esencia molecular, por lo que tendería a propagarse, a huir abriendo sus propias líneas de fuga por fuera de lo molar de las máquinas sociales y de las objetividades que pretenden asfixiarlo. Siempre ajeno al registro simbólico, siempre de un modo no figurativo, irreducible siempre a la representación (Deleuze y Guattari, 1972).

Ello obliga a una reconsideración de la función estructural del padre que, según Deleuze, asumiría el investimento social en el seno de la familia, como una suerte de subconjunto molar en el interior del conjunto molar del capitalismo. Y a una puesta en cuestión asimismo del psicoanálisis, que, como empresa que persigue la simbolización, actuaría como un torniquete obturador de las líneas de fuga del inconsciente al pretender encontrar modos de representar “lo real”.

Frente a ello, el esquizoanálisis, propuesto por Deleuze y Guattari como un modo de permitir al inconsciente hallar esas líneas de fuga y huir de la prisión de la representación, del lenguaje, de la objetividad, de lo molar.

El dispositivo del esquizoanálisis se sitúa así entre la máquina molar - social y técnica- y la máquina molecular -deseante, subjetiva e inconsciente-, permitiendo de este modo la demolición de las representaciones objetivas en virtud de las cuales la fuerza deseante del inconsciente ha quedado atrapada, obturada.

Los investimentos libidinales son para Deleuze siempre molares y sociales, y se desarrollan entre dos polos: un polo paranoico, reaccionario y fascista, en el que las máquinas deseantes se subordinan a la acción de los grandes aparatos represivos, al aparato del Estado y al aparato familiar; y un polo esquizo, consistente en la fuga esquizofrénica y en el que el inconsciente molecular encuentra sus líneas de fuga y escapa a las objetivaciones sociales, sobre las que se impone la subjetividad. Según Deleuze, el padre no sería sino un agente del sistema capitalista en el seno de la familia, siendo su función la instauración del primado de lo molar sobre lo molecular, la edipización del hijo y la codificación de su máquina deseante, a la que se asigna un objeto. Y el psicoanálisis, de un modo similar, no abogaría sino por la imposición de un orden molar sobre lo molecular al pretender ligar, por la vía de la interpretación, la energía libre, la libido no ligada, a una representación siempre asfixiante y coercitiva.

Afortunadamente siempre quedarían restos o índices escurridizos y fugitivos en los que el deseo libre y molecular encontraría sus vías de escape a las imposiciones del sistema social capitalista.

La lectura de Deleuze desconcierta desde luego al psicoanalista (en formación) que ha pasado algunos años en el diván y que desarrolla su práctica cotidiana en el ámbito clínico, quizás porque Deleuze representa de un modo

palmario la fractura existente entre el psicoanálisis clínico y la teorización desarrollada en las facultades de Filosofía. En efecto, el psicoanálisis parece haber lanzado sus hilos en diferentes direcciones y, en muchas ocasiones, de un modo tan divergente que cada uno de ellos se va alejando más y más de los restantes sin que exista posibilidad de reconexión posterior. Así, ciertos elementos de la obra de Freud y Lacan prendieron de modo desigual en ámbitos clínicos y universitarios, de tal suerte que, cuando se pretendían llevar a la práctica terapéutica los desarrollos que brillantemente se habían tejido en los espacios teóricos, se alumbraban sugerencias técnicas tan aberrantes que no hacían sino fomentar el ya de por sí rampante descrédito psicoanalítico en los foros psicoterapéuticos.

Freud construye su edificio teórico apegado siempre a sus pacientes, y la vertiente terapéutica de su propuesta será sin duda preponderante a lo largo de su obra. Lacán, en cambio, plantea una brillantísima renovación de la metapsicología desde una postura de lectura, estudio y reflexión teórica cuya repercusión excepcional sobre el pensamiento y la cultura del momento supera con mucho la dudosa influencia ejercida sobre la técnica psicoanalítica del último tercio del siglo XX. Ello conlleva que el lacanismo se instituya como una voz poderosa en los santuarios académicos, especialmente en los franceses, mientras sus innovaciones técnicas –inseparables de la personalidad y el carisma del propio Lacan y difícilmente asumibles por la generalidad de los terapeutas- se observan con notable desconfianza por muchos de los clínicos de a pie, incluidos los franceses. En consecuencia, los discutidores de Lacan apenas si son oídos por los que rara vez abandonan sus consultorios, mientras que esas figuras aclamadas en las universidades no llegan casi ni a plantearse el hecho clínico como algo a ser tenido en cuenta en sus teorizaciones.

Así, no es extraña la lectura que Deleuze hace de Lacan, en la que parecen olvidarse elementos muy relevantes para cualquier clínico. Así, por ejemplo, en su análisis de la función paterna, destaca el modo en que se obvia la función liberadora inherente a la introducción de la ley por parte del padre.

Ciertamente, en el momento preedípico, la madre vive una experiencia de plenitud narcisista al verse completada por el niño, colocado en el lugar del falo. En ese momento, el niño *es* el falo, y comparte con la madre la fascinación simbiótica en la que ambos conforman un todo en el que nada falta y en el que nadie más es necesario. El padre, al dar la ley, incorpora al niño al universo de lo simbólico e introduce un corte en esa totalidad narcisista madre-niño que hace posible la existencia de este último como individuo de pleno derecho y a salvo de la psicosis. Es el padre quien hace posible *ese paso que se debe dar*, esa transición del ser al tener, esa opción de sujeto deseante (Dor, 1991; pág. 86)⁹⁴. Porque sin el corte de la ley no hay deseo sino goce, pulsión de muerte y compulsión a repetir a favor de sí misma, extraña al deseo y a la voluntad de existencia del niño como ser humano dotado de lenguaje.

Derrocar al padre, denunciarlo como agente maquínico de la sociedad capitalista, supone ignorar que la condición de posibilidad para el acceso al estatus de ser humano, sujeto sexuado, individuo con identidad, es la existencia de un otro diferenciado que introduce la terceridad y libera al *infans* de su condición de falo, de objeto narcisista de la madre. No existe la “madre suficientemente buena” propuesta por Winnicott (1960) -que se va alejando poco a poco para dejar espacio vital al niño- sin ese padre que procura la separación y permite la emergencia de un “verdadero *self*” (Winnicott, 1954) individual -quintaesencia de la rebelión frente a la demanda de un adaptarse del sujeto a su entorno-. Porque es precisamente esa edipización la que permite la ruptura posterior con la familia y la eventual rebelión social. ¿O es posible la revolución proletaria desde la psicosis, la mayoría de edad sin el acceso al universo de la cultura, el fin de la alienación sin instituirse antes en criatura humana?

Parece Deleuze apelar al goce despreciando el deseo, y no se puede por menos que pensar la ligereza con la que se reivindica la libertad psicótica desde

⁹⁴ Esta expresión afortunada y fundamental, la de “el paso que se debe dar”, procede de Lacan, y fue empleada por él en su seminario del 22 de enero de 1958, tal y como señala el propio Dor (1991; pág. 86).

el confort de la neurosis (quizás él diría paranoia, aunque sin la angustia que le es propia).

Y, por otro lado, no deja de llamar la atención la propuesta de una revolución frente al capitalismo desde un esgrimir el goce ajeno a la representación y la libido libre de investidura. Porque ¿no recuerda precisamente el capitalismo en su funcionamiento al del goce mismo? ¿No es equiparable la pulsión de muerte –inseparable del goce- a la maquinaria capitalista?

Es irremediable coincidir con Roudinesco (2002; pág. 173) y deplorar lo lejos que se situaron Deleuze y Guattari de ese “blandir la antorcha de la interrogación trágica retomada por Freud y por Lacan” para, al repudiar a Edipo, apelar al triunfo de Narciso como mito que encarna una humanidad sin prohibiciones, fascinada por la potencia de su imagen: una verdadera desesperación identitaria (Martín-Montolíu, 2008).

Si el goce funciona imparables a favor de sí mismo, ignorando al individuo, buscando siempre su propia satisfacción aun a costa de terminar con la vida del sujeto; si sólo el acceso al deseo –gracias al tránsito edípico- permite al ser humano liberarse de la esclavitud a que le somete el goce en lo real; si no es posible comprender el funcionamiento del masoquismo sin apelar a un más allá del principio de placer; si es preciso pensar en un algo que arrastra al hombre a su propia destrucción y al sufrimiento incomprensible; si algo de todo esto es así, no parece descabellado pensar desde el psicoanálisis el funcionamiento de un entramado capitalista que asimismo galopa a favor de sí mismo como el propio goce, como la propia compulsión a repetir, como la misma pulsión de muerte. Lo cual nos conduciría a concebir el psicoanálisis como una herramienta para pensar y combatir el capitalismo mucho más que como un instrumento de éste para adocenar al sujeto.

Los más desposeídos, los más carenciados, son quizás quienes han perdido la lucha simbólica por ser reconocidos, por ser aceptados como parte de una entidad social reconocible, en una palabra, como parte de la humanidad.

Pierre Bordieu, 1997

V

SEGUNDO DESLIZAMIENTO. DE LA HISTERIA Y EL PENSAMIENTO PSICOLÓGICO EN LA MODERNIDAD A LA POSMODERNIDAD PSICOLOGIZADA: LA HISTERIA FRACASADA

De algún modo, a lo largo de todo este trabajo, no dejamos de pensar acerca de cómo es posible dar respuesta cumplida al desafío monumental que se oculta y se envuelve en la pregunta de qué es Ilustración. No hacemos sino preguntarnos cómo es posible cumplir con el objetivo fundamental del programa ilustrado: cómo dejar atrás esa *autoculpable minoría de edad* a la que Kant (1784; pág. 17) hacía referencia. Cómo liberarnos de las cadenas que nos atenazan, cómo encontrar el valor de servirnos de nuestro propio entendimiento, cómo desarrollar la “inclinación y vocación al libre pensar” (*Ibid.*; pág. 25).

Concluíamos, sin embargo, que una pieza previa y que hace parte del campo de la Psicología parecía resultar indispensable para enfrentar estas preguntas, pues no era posible concebir una gramática de la libertad, ni sentir respeto reverencial hacia el cielo estrellado sobre mí, ni rendirse al poder incuestionable de la conciencia moral en mí sin haber cumplido con un recorrido psíquico a lo largo del cual se pudiesen extraer los elementos necesarios con los que abordar semejante proyecto.

Y así tratábamos de comprender la manera en que al ser humano le es dable abrir un campo psíquico sobre el que pueda erigirse la ley moral, autónoma, libre, universal (Kant, 1788; A 127), capaz de “arrebatarle a la razón empíricamente condicionada su jactancia de pretender proporcionar con total exclusividad el fundamento que determine la voluntad” (*Ibid.*; A 31). Qué trayecto habría de seguirse para hacernos con un superyó que, en tanto en cuanto garante de la moral, nos permitiese abrir la puerta a una vida en libertad. Cómo nace ese sujeto neurótico sin el cual no habrá de existir un sujeto crítico. De qué forma superar la esclavitud de vernos total y absolutamente sometidos al principio de placer. Cómo acceder, así, a un espacio en el que éste pueda conciliarse con un principio de realidad en el que el afuera, el otro, el resto de los hombres y también nuestros preceptos éticos deben ser tenidos en cuenta. Con qué mapa, con qué trama y a través de qué drama podremos *dar ese paso que se debe dar* (Dor, 1991; pág. 86) y abandonar de ese modo el gozoso paraíso de completud que se vive (y se ha de vivir) en la fusión con la figura materna para incorporarnos a la cultura desde un estatuto de sujeto de deseo y de la falta. Cómo dejar de ser *infans*; cómo alcanzar la función continente del pensar; cómo transformar lo que no es mental en algo que lo es (Allen, Fonagy y Bateman, 2008; pág. 9); cómo, pues, abandonar esa fase “anterior a la aparición de la palabra y al empleo de símbolos verbales” (Winnicott, 1960a; pág. 51); cómo traspasar ese umbral y empezar a habitar un mundo en el que las cosas tienen nombre y se ha de convivir con el infortunio corriente.

Señalábamos⁹⁵ cómo, en ese esfuerzo intelectual que se inaugura a mediados del siglo XVIII y que se mantiene aún inconcluso, dos figuras enormes habrían brillado por lo audaz de sus propuestas: Así, si Rousseau (1755) apelaba a una idea mítica de la naturaleza humana⁹⁶ como elemento clave para el desarrollo de la moral y como único modo de comprender el momento en el que se da el paso de la precivilización a la civilización, Freud, por su parte, construía en *Tótem y tabú* (Freud, 1912) un mito fundacional de la cultura, e invitaba “aceptar su vertiginosa conjetura como la reconstrucción analítica de un acontecimiento prehistórico decisivo y largo tiempo olvidado” (Gay, 1988; pág. 370).

El ginebrino, pues, partirá de una concepción naturalista en su estudio del ser humano, colocando en el centro de su propuesta la idea fundamental de que “algo propio del sujeto sería *intrínsecamente bueno y garantizado* en su origen y existencia” (Bleichmar, 1997; pág. 127). De forma tal que sólo desde ella, sólo desde esa naturaleza humana, será posible el nacimiento del ciudadano capaz de desear que su modo de obrar pueda tornarse en ley universal; pues es entre las virtudes naturales (y, por tanto, no adquiridas) donde habrá de hallarse aquélla que pueda ser considerada como la generadora de todas las demás cualidades del hombre; aquélla que hasta el mismo Hobbes, siendo el detractor más apasionado de las virtudes humanas, se ha visto forzado a reconocer como evidente: la piedad.

Rousseau subraya enfático, en su referencia a *La fábula de las abejas*, cómo el propio Bernard de Mandeville, de estilo habitualmente frío y sutil, abandona la contención para mostrarnos su clara percepción de que los hombres, con toda su moral, “no habrían sido más que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado la piedad como apoyatura de la razón”

⁹⁵ Cfr. el capítulo III de esta tesis doctoral.

⁹⁶ Efectivamente, como señala Dor (1989; pág. 20), es fundamental en el planteamiento rousseauniano la idea de una *ficción necesaria* a la hora de enfrentar la cuestión de la naturaleza del ser humano: “Empecemos, pues, por apartar todos los hechos, porque no tocan la cuestión. No hay que tomar las investigaciones en que se puede entrar al tratar este tema por verdades históricas, sino por razonamientos hipotéticos y condicionantes” (Rousseau, 1755; pág. 193).

(Rousseau, 1755; pág. 217). Y, sin embargo, cierto es, no se detiene allí Rousseau, y se decanta por enmendar al filósofo holandés, quien “no ha visto que de esta única cualidad nacen todas las virtudes sociales” que después puedan discutirse (*Ibid.*; págs. 217-8). No hay, pues, moral sin naturaleza, existiendo como peligro básico, incluso inevitable y fatal, el que supone para la criatura humana la llamada sociedad civilizada, agresiva y brutal, de efectos deletéreos para la bondad humana, que se verá corrompida fácil e irremediablemente en el contacto con la cultura.

Freud (1912), en cambio, ya lo hemos visto, observa que sólo un hecho mítico, fundacional e inaugurador de la cultura, tendrá el poder de instaurar una ley con fuerza y forma de ley capaz de garantizar la condición de posibilidad de la moral humana. En *Tótem y tabú* (Freud, 1912), el padre terrible y violento, el padre que goza en la posesión de todas las mujeres, el padre que está por encima de la ley, muere a manos de los hijos, de los “hermanos de la horda”, que se confabulan para perpetrar ese asesinato colectivo. Sin embargo, tras el parricidio y el banquete totémico, los hijos “renunciaron a recoger los frutos de su crimen” (*Ibid.*; pág. 1839), fracasando en la consecución de sus deseos, prohibiéndose por obediencia retrospectiva la muerte del tótem (que había sustituido al padre de una forma simbólica) y el contacto sexual con las mujeres de la comunidad, de tal suerte que una conciencia de culpabilidad emergente en cada uno de los hijos engendraba dos tabúes fundamentales (parricidio e incesto) coincidentes con los deseos edípicos reprimidos (*Ibid.*). De este modo, la ejecución de ese padre primitivo que impone una ley a la que él se sustrae, la decisión conjunta de darle muerte, la proclamación indiscutible de la universalidad de la renuncia al goce sin límite desembocan en la instauración de esa ley edípica e inaugural que ya nadie puede objetar y que se constituye en la piedra angular de la cultura. Es ese crimen primordial el que da origen a la ley original, pues es el padre primitivo, idealizado en tanto que padre muerto, incorporado en la comida canibalística, transmutado en una figura simbólica que establece una ley a la que, ya sí, él mismo también ha de plegarse, el que hace posible, al ser

asesinado, la fundación de la civilización, el pasaje de la naturaleza a la cultura, la separación de lo humano y lo animal. El nacimiento del hombre. La constitución de un mito sin el que no puede haber separación de lo crudo y lo cocido ni cierre de los contornos de la humanidad (Fernández Liria, 2002; pág. 139). En *Tótem y tabú* es la prohibición la que crea el incesto, la ley la que instituye el deseo, la renuncia la que da fuerza a una conciencia moral que se hace posible con ella. Con el asesinato colectivo, parricidio originario, emerge la obediencia retrospectiva hacia una ley cuyo imperio habrá de inundar a toda la humanidad; se establece la renuncia al goce para que pueda nacer el deseo; despunta la culpa por el crimen cometido. La hostilidad y el odio, satisfechos tras el parricidio premeditado y alevoso, se ven mitigados, iluminándose los sentimientos cariñosos que también se incluían en los acordes de la ambivalencia sentida hacia el padre. Reaparece así el amor en el remordimiento ligado al crimen. Y es ese amor el que hace posible -por la vía de la incorporación de un padre que ya es simbólico, por el camino de la identificación con ese padre que es el operador simbólico y como tal el inaugurador de la historia- que el hombre haga suya la ley del padre (*Ibid.*; pág. 1838), y pueda superar la naturaleza para abrazar la cultura en un paso que permite, con el sentimiento de culpa, el advenimiento del lenguaje y el pensamiento (Lemaigre, 1993; pág. 483).

Freud (1929; pág. 3031), que se enfrenta a los interrogantes del Rousseau del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* al preguntarse cómo es posible que sea la cultura la culpable de "la miseria que sufrimos"; que reflexiona acerca de la posibilidad de ser "mucho más felices" en caso de "retornar a condiciones de vida más primitivas"; que batalla con la paradoja de que la causa de nuestra infelicidad pueda hallarse en la cultura cuando es de ella de donde proceden "todos los recursos con los que intentamos defendernos contra los sufrimientos amenazantes"; que concluye que la construcción de un mundo habitable sólo será posible en tanto en cuanto pueda domeñarse la pulsión de muerte y se logre "hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas de la pulsión de agresión y de

autodestrucción" (*Ibid.*; pág. 3067); ese mismo Freud, es el que renuncia taxativamente a librar la solución a una "pretendida ética `natural'" que, en todo caso, poco más podrá ofrecernos que "la satisfacción narcisista de poder considerarnos mejores que los demás" (*Ibid.*; pág. 3066). Este Freud, que analiza el malestar en la cultura, señalará la lucha entre Eros y Tánatos como la batalla inmortal que nunca podrá dejar de librarse en la historia del desarrollo cultural, confiará en la capacidad y la fortaleza del amor para doblegar a su enemigo (*Ibid.*; pág. 3067) y recuperará así la cuestión de la ambivalencia primigenia que se despliega en el crimen fundante de *Tótem y tabú* (Freud, 1912) como un aspecto central en la incorporación de la ley, en el surgimiento de una conciencia moral, en el advenimiento del superyó.

D. W. Winnicott y la necesidad de un paraíso de ilusión.

En el espacio que se abre en esa suerte de encrucijada dilemática de naturaleza y cultura, ubicándose en el que con gran fortuna se denominó "independent group" psicoanalítico (v. gr. Abello y Liberman, 2008; pág. 22; Fonagy, 2001; pág. 101), la figura de Donald W. Winnicott aparece como capaz de trazar una potente y poética línea teórica (Marrone, 2001; pág. 136) que no sólo va a permitir conjugar la naturaleza de la criatura humana con su incorporación al hecho cultural, sino que tratará de superar la falla existente entre lo que fue una teoría del trauma -que se abate desde el exterior- en oposición con el conflicto pulsional -que nace en el interior del individuo-, y de dar un lugar al ambiente, al encuentro interpersonal, a la intersubjetividad y al bebé que no existe sin su madre⁹⁷ en el relato explicativo de aquello que acontece en la criatura humana antes de la aparición del lenguaje. Vendrá a proponerse, como veremos, que no será posible una función paterna efectiva si no hubo previamente una función materna suficiente.

⁹⁷ "Si no hay una persona que sea la madre, la tarea de desarrollo del niño resulta infinitamente complicada" (Winnicott, 1967; pág. 147).

Porque lo que vendrá a establecer Winnicott será un desarrollo teórico que habrá de suponer un cambio de importantísimo calado en el enfoque tanto psicoanalítico como filosófico de toda esta cuestión, al reclamar y subrayar la importancia crucial que a su juicio tiene la construcción cuidadosa y delicada de un ambiente en el que la naturaleza humana pueda desplegarse exitosamente; de un ambiente con capacidad para facilitar la creación de ese paraíso de ilusión⁹⁸ que ha de ser la base de la minoría de edad; paraíso sin el cual será imposible el acceso posterior, verdadero y genuino, a la mayoría de edad, pues no habrá modo de abandonar el paraíso –e incorporarse a la cultura- sin haberlo habitado antes. Ni habrá modo de “crear” o “descubrir” la palabra –que se debe ubicar asimismo en un espacio transicional, de ilusión, que no pertenece a nadie- sin haber accedido antes a al esbozo de pensamiento que se quiere anudar a ella (Stern, 1985; pág. 211).

El psicoanalista británico parte para ello de Freud. De un detalle aparentemente nimio, apenas visible, acaso perdido, entre paréntesis, en una nota al pie del texto freudiano dedicado a los dos principios básicos del funcionamiento mental (Freud, 1911; pág. 1639).

En dicha nota, Freud sugiere que el infante, ese niño muy pequeño y que aún no habla, no puede ser pensado al margen de su madre: no puede considerarse a aquél sin incluir con él el cuidado que recibe de ésta. Y ello es así porque en ese estadio de dependencia absoluta o casi absoluta que se corresponde con el estadio inicial del bebé, aún no se ha separado lo que es “distinto de mí” de lo que es “parte de mí”. Algo que, en otras palabras, significa que “el objeto –materno- es un objeto subjetivo, no percibido objetivamente” (Winnicott, 1969; pág. 277). O, también, que el bebé es inconcebible como tal al margen de la relación con el cuidador: que es la

⁹⁸ La “ilusión” en Winnicott (v. gr. 1953) es un concepto clave para explicar el desarrollo sano del bebé: la ilusión permite al infante sentirse onnipotente, experimentar a la madre que le cuida como parte de sí, vivir el mundo que habita como totalmente adaptado a sus necesidades. Sólo desde esa ilusión es posible la “desilusión”, el acceso a la realidad, la pérdida de la onnipotencia, la asunción de la castración.

relación -y no el individuo- la que debe ser asumida como la unidad primaria de la existencia (Marrone, 2001; pág. 137).

No cabe duda de que la práctica clínica de Winnicott, que, además de psicoanalista, ejerció como pediatra durante cuarenta años, debió de servir para afinar una mirada que se exponía constantemente a pacientes de muy corta edad que acudían a verle acompañados de sus madres⁹⁹. Es a partir de ese encuentro cotidiano con infantes que “dependen del cuidado materno” (Winnicott, 1960*a*; pág. 51) como este autor irá gestando una teoría del desarrollo humano que, con aromas inequívocamente rousseauianos, pretende ser complementaria de la propuesta freudiana por cuanto se centra en la disección de lo que Freud da por supuesto: la existencia de un ambiente, de un vínculo y de un repertorio de cuidados maternos lo suficientemente buenos como para que el bebé pueda desarrollar un *self* (un *sí-mismo*, un yo con conciencia de sí, un yo subjetivo, una continuidad existencial) sólido y capaz de sostener las demandas pulsionales y la tramitación edípica.

Lo cual es tanto como postular que, efectivamente, y tal y como propone Freud, para atravesar el Edipo en un modo neurótico, para asumir la ley, para incorporarse a la cultura, todo ser humano debe hacer una renuncia, y perder algo. Ciertamente, pero partiendo de la condición previa y fundamental de que, para perder ese algo, para dar *ese paso que se debe dar*, este ser humano, “*His Majesty the Baby*” (Freud, 1914*a*; pág. 2027), debe haberlo poseído antes. Y es por ello fundamental que el niño no sea un *desposeído*, que no sufra una *verdadera desposesión*; o, al menos, que no la sufra antes de un determinado momento crítico (Winnicott, 1956*b*; págs. 408-9).

Winnicott encara así la narración edípica y la función paterna como el modo de resolución, de ruptura y apertura, de un universo de gozosa completud y unidad (Abello, 2009; pág. 36) que debe haberse construido

⁹⁹ Winnicott (1960*a*; pág. 50) llega a plantear que “no hay nada que sea un infante”, en el sentido de que, “por supuesto, siempre que encontramos un infante encontramos también el cuidado materno, y sin cuidado materno no habría infante”.

previamente: un universo en el cual “la madre y el niño viven juntos”, y “el infante no conoce –aún– la función del padre” (Winnicott, 1960*a*; pág. 56)¹⁰⁰.

Ésta es la idea que puede considerarse como esencial de su “teoría de la relación entre progenitores-infante” (Winnicott, 1960*a*), en la que no deja de sostenerse que “la razón principal por la cual en el desarrollo infantil el infante por lo común llega a ser capaz de dominar al ello, y el yo capaz de incluirlo¹⁰¹, es el hecho del cuidado materno” (*Ibid.*; pág. 52). “Habrá que examinar cómo se produce este proceso, y también cómo el yo del infante llega finalmente a liberarse del yo auxiliar de la madre, de modo tal que el niño se desliga mentalmente de ella, consiguiendo diferenciarse en un *self* personal separado” (*Ibid.*).

Lo que Winnicott sugiere es que es urgente e insoslayable el abordaje y la comprensión de una etapa del desarrollo humano que es *anterior* al complejo de Edipo; que en esa etapa “el infante sólo existe gracias al cuidado materno, con el cual forma una unidad” (*Ibid.*; pág. 54); y que, por tanto, el abordaje teórico de esta etapa habría de estar constituido por “dos mitades”: “una mitad” que tendría que ver con el infante y con su recorrido desde el principio de placer hasta el principio de realidad y desde el autoerotismo hasta las relaciones objetales (en las que es preciso preocuparse por el otro y tenerlo en cuenta); y “otra mitad” referida al cuidado materno, a las cualidades y cambios de la madre capaz de satisfacer las necesidades específicas y el desarrollo del niño hacia el que ella se orienta (*Ibid.*).

¹⁰⁰ La idea winnicottiana es que, *en ese momento*, la función paterna que el niño desconoce no es otra que la de ocuparse del ambiente, a fin de que la madre pueda ocuparse del infante. Ha quedado suficientemente claro en los capítulos III y IV de esta tesis doctoral hasta qué punto la función paterna será otra, radicalmente distinta, con la irrupción del complejo de Edipo.

¹⁰¹ No cabe duda de que ése es uno de los modos psicoanalíticos de expresar la idea kantiana según la cual existe para el ser humano la posibilidad de acceder a una ley práctica que guíe nuestros actos sin tener en cuenta el propio beneficio, las propias inclinaciones o el amor propio.

A juicio del teórico inglés, en esa mitad del estudio que corresponde al infante, "la palabra clave es *dependencia*. Los infantes no pueden empezar a *ser* sino en ciertas circunstancias" (*Ibid.*; pág. 55). Ello quiere decir que los infantes llegarán a *ser* de un modo u otro según las condiciones –del cuidado materno- sean favorables o desfavorables. O bien que "*el potencial heredado por un infante no puede convertirse en un infante a menos que esté vinculado con el cuidado materno*" (*Ibid.*).

Así pues, para que aquello que hay de naturaleza en un infante (ese potencial heredado) pueda convertirse en un infante, y para que, más tarde, ese infante pueda convertirse en un niño que después se orientará hacia una existencia independiente que se asienta en la cultura, es preciso partir del supuesto de la presencia de un cuidado materno satisfactorio, lo que, en realidad, significa un cuidado parental satisfactorio (*Ibid.*).

"Niños: primero hay que cuidarlos y luego adoctrinarlos. Se convierten en hombres, sí, pero después de haber sido mariposas. Durante un período inicial de duración variable pertenecen hasta tal punto a otra raza que no sabemos si son mandrágoras o dioses" (Alba Rico, 2007; pág. 194)¹⁰². Es en ese período inicial de duración variable aquél en el que el compromiso materno resulta fundamental, aquél en el que la criatura humana se halla en una situación de "dependencia absoluta" (Winnicott, 1963*b*; pág. 110 y ss.) y aquél en el que el infante necesita ser sostenido no sólo físicamente (aun cuando deba darse por hecho que esto resultará por completo fundamental) sino, asimismo, emocionalmente. El winnicottiano concepto de "sostén" se refiere así a toda una provisión ambiental que el infante recibe en un crucial estado de (esperemos que gozosa) fusión con la madre (Winnicott, 1960*a*; pág. 56) que debe darse para que pueda producirse la integración del yo infantil y para que

¹⁰² La reivindicación de una especie de nuevo compromiso *materno* reclamada por Alba Rico (2007; pág. 198) es por completo suscrita en esta tesis, y a ella, de hecho, nos remite Winnicott. Lo cual no obsta para que consideremos confusa y apresurada su feroz crítica a la estructura edípica freudiana, que parecería abocada, en su opinión, a generar estructuras como la del capitalismo y modelos como el de la Mafia. Es, de hecho, la conculcación de la ley edípica y el desprecio por lo que Freud tenía que decir lo que puede facilitar la hegemonía de tales estructuras y tales modelos. Cfr. los capítulos II y III de esta tesis doctoral.

el infante pueda convertirse, más adelante, “en una persona, en individuo por derecho propio” (*Ibid.*; pág. 57). Con este logro y con esta integración está asociada la existencia psicosomática del infante, que puede ser entendida como el hecho que permite que la psique del sujeto en ciernes habite o resida en el soma de ese sujeto; y también el nacimiento de un *self* central, nuclear y verdadero, que se constituirá rápidamente en el núcleo de la personalidad del individuo.

En opinión de Winnicott (*Ibid.*; pág. 59), “puede decirse que el *self* central es el potencial heredado que experimenta una continuidad del ser y adquiere a su propio modo y a su propia velocidad una realidad psíquica y un esquema corporal personales”¹⁰³. Este *self* central habrá de estar siempre protegido y a salvo –puesto que de él depende la continuidad del ser- y más aún en esas etapas tempranas de la vida humana en las que cualquier amenaza, al poner en riesgo el núcleo mismo del sujeto, genera una descomunal angustia de aniquilación, por cuanto expone a la criatura humana a un más que probable derrumbe psicótico.

Así,

“En un lugar caracterizado por la existencia esencial de un ambiente que sostiene, el ‘potencial heredado’ se convierte en una ‘continuidad de ser’. La alternativa a ser es reaccionar, y el reaccionar interrumpe el ser y aniquila. Ser y aniquilación son las dos alternativas. Por lo tanto, la función principal del ambiente sostenedor es la reducción al mínimo de las intrusiones a las que el infante debe reaccionar, con la consiguiente aniquilación del ser personal. En condiciones favorables, el infante establece una continuidad de existencia, y a continuación empieza a desarrollar los recursos más sutiles que hacen posible recoger las intrusiones en el ámbito de la omnipotencia” (*Ibid.*; pág. 61).

¹⁰³ Autores como Stern (1985; pág. 117) hablan de un “self nuclear” cuyo sentido sería efímero si no hubiera una continuidad en la experiencia, si no se diera una “historicidad”.

Todo lo cual resulta decisivo de cara al nacimiento de un sujeto deseante y neurótico –sin el cual no habrá jamás sujeto crítico capaz de “tener la mente en mente” (Allen, Fonagy y Bateman, 2008; pág. 3)-, ya que “la base para la instauración del yo la constituye la suficiencia de la continuidad existencial no interrumpida por las reacciones ante los ataques” (Winnicott, 1956*a*; págs. 401-2); y ya que va a ser sobre ese yo, sobre ese *sí-mismo*, sobre ese *self* sobre el que se va a asentar todo el mundo pulsional. Ello supone a su vez que de la consistencia, la solidez y la madurez de ese *self* va a depender la posibilidad de una saludable o traumática tramitación de las pulsiones (Abello, 2009; pág. 40), así como la serenidad genuina, el desgarró estruendoso o la indiferencia impostada en el acatamiento de la ley establecida desde la función paterna.

Esta idea supone tomar realmente en serio la minoría de edad y analizar en profundidad algo que también Lacan (1949)¹⁰⁴ expresaba de un modo exacto y plástico al sugerir en su propuesta de un estadio del espejo, que la criatura humana nace y arriba al mundo, tanto en lo psíquico como en lo somático, de forma prematura. Una idea rubricada asimismo desde la teoría del apego (Bowlby, 1969; Marrone, 2001), que concluye, apoyándose en una importante base experimental, que el ser humano, como otros animales superiores, para asegurar su supervivencia y su desarrollo –lo cual incluye la construcción de su aparato psíquico-, necesita establecer inmediatamente después del nacimiento una relación especial con un otro que actúa como cuidador y que ha de ser capaz de proporcionar una “base segura” desde la que explorar el mundo (Fernández Liria y Rodríguez Vega, 2009)¹⁰⁵.

Dado lo cual, si bien la propuesta freudiana sobre la construcción del sujeto neurótico atravesado por la cuestión edípica puede ser considerada como absolutamente certera, sólo lo será si se dan por sentadas una serie de

¹⁰⁴ Winnicott (1967; pág. 147) reconoce explícitamente la influencia que este trabajo de Lacan tuvo sobre su propio desarrollo teórico.

¹⁰⁵ La teoría del apego y el psicoanálisis han establecido una de las relaciones teóricas más fructíferas de los últimos años, siendo en la psicología del desarrollo donde este encuentro ha florecido con mayor pujanza (Cfr., v. gr., Fonagy, 2001).

condiciones de posibilidad previas, relativas al cuidado materno, y que han de tener como punto de partida las funciones que pueden describirse, más específicamente, como aquellas constitutivas de lo que Winnicott (1960*a*; pág. 63 y ss.) denomina, al hablar de la *dependencia* del *infans*, “fase de sostén”. Algo que no deja ya de adelantar el mismo Freud (1914*a*; pág. 2027), cuando viene a esbozar, en su reflexión en torno al narcisismo primario infantil¹⁰⁶ y al cuidado que “los padres cariñosos” se apresuran a proveer al bebé, una suerte de descripción de lo que habrá de concebirse como la creación de un ambiente facilitador en el que (es obligado para la construcción del sujeto neurótico) debe primar esa función materna: domina en esa relación afectiva la “hiperestimación”, “se atribuyen al niño todas las perfecciones”¹⁰⁷, existe la tendencia a suspender para él todas las “conquistas culturales” a las que los adultos nos sometemos y “cuyo reconocimiento hemos tenido que imponer a nuestro narcisismo”, y nos apresuramos a concederle todos los privilegios a los que nosotros hemos renunciado hace mucho tiempo. “La vida ha de ser más fácil para el niño que para sus padres. No debe estar sujeto a las necesidades reconocidas por ellos como supremas de la vida” (*Ibid.*).

La idea de la función de sostén que ha de ser puesta en juego por la madre (vale decir, por aquella o aquellas figuras que cumplen esa función materna) permitirá, así, un desarrollo completo del tema contenido en la frase de Freud antes aludida: “... cuando uno considera al infante –siempre y cuando incluya con él el cuidado que recibe de su madre–”.

¹⁰⁶ “El narcisismo primario designa un estado precoz en el que el niño carga toda su libido sobre sí mismo” (Laplanche y Pontalis, 1968; pág. 240). En tal estado aparecería como característica la creencia del niño en la omnipotencia de sus pensamientos –noción que Winnicott (1945; pág. 209) retomará en su concepto de “ilusión”- y se correspondería en Freud, al menos a partir de la elaboración de la segunda tópica, con la idea de un primer estado de la vida anterior a la constitución del yo (Laplanche y Pontalis, 1968; pág. 240).

¹⁰⁷ Un autor contemporáneo tan serio y prestigioso como D. N. Stern (1995; pág. 47) explica cómo investigaciones recientes dirigidas al estudio de las percepciones parentales de la progenitura antes y después del parto descubren que los padres tienden en masa a atribuir cualidades positivas a sus fetos y a sus recién nacidos. De hecho, la ausencia de estas deformaciones positivas es un signo de pronóstico grave en los nuevos padres, porque forman parte del denominado “amor maternal” o, utilizando los términos de Winnicott (1956*a*), la “preocupación maternal primaria”.

El planteamiento central supone que esa "mitad" (Winnicott, 1960*a*; pág. 54) que es el infante en un momento muy temprano de su desarrollo y en el que su dependencia del medio es absoluta (o casi absoluta), debe encontrar la correspondencia de otra "mitad" (*Ibid.*), de un cuidado materno capaz de proporcionarle desde fuera aquello que necesita y espera (Winnicott, 1969; pág. 277).

Esa provisión ambiental materna tiene ciertas características esenciales para la criatura humana: "Satisface sus necesidades fisiológicas", en un periodo en el cual "la fisiología y la psicología aún no son distintas o están en proceso de diferenciación"; "y es confiable, pero no mecánicamente confiable; es confiable de un modo que indica empatía de la madre" (Winnicott, 1960*a*; pág. 63).

Y es que ese sostén:

"protege de la agresión fisiológica;

toma en cuenta la sensibilidad dérmica del infante –el tacto, la temperatura, la sensibilidad auditiva, la sensibilidad visual, la sensibilidad a la caída (a la acción de la gravedad)- y su desconocimiento de nada que no sea el *self*;

incluye la totalidad de la rutina del cuidado a lo largo del día y la noche, que no es la misma para dos infantes cualesquiera, porque forma parte del infante, y no hay ningún par de infantes que sean iguales;

también sigue los minúsculos cambios cotidianos, tanto físicos como psicológicos, propios del crecimiento y desarrollo del infante" (*Ibid.*).

Un aspecto fundamental de esta propuesta teórica lo constituye la cuestión, "axiomática" al decir de Winnicott, de que si todo va bien, si la función materna de sostén es cumplida con éxito, el infante ni podrá ni deberá

darse cuenta de aquello de lo que se le provee ni de lo que se le evita sufrir. Simplemente le será posible desplegar sus tendencias hacia el desarrollo y avanzar en su aún frágil existencia como individuo (Winnicott, 1956*a*; pág. 401). De esta forma, si se da un resultado exitoso en el cuidado materno, gracias a la ausencia de alteraciones en la experiencia subjetiva del bebé, podrá constituirse en el infante una "continuidad de ser" que constituye la base de la fuerza del *self* -ese *self* que deberá ser asiento pulsional y de cuya consistencia dependerá en gran medida la travesía edípica- (*Ibid.*; pág. 67)¹⁰⁸. Algo que investigadores como Stern (1985; pág. 117), al proponer su idea de un "*sí-mismo nuclear*", confirman desde la constatación de que el sentido de ese *self* sería efímero si no hubiera una "continuidad en la experiencia"¹⁰⁹.

Paralelamente, por el contrario, cuando las cosas no marchan bien en el cumplimiento de esa función materna crucial, el infante no tomará conciencia del fracaso del cuidado materno (no dispone aún de un *self* que pueda permitírsele), sino sólo de los resultados, sean cuales fueren, de ese fracaso. Tales resultados generarán una experiencia de discontinuidad, una terrible vivencia de interrupción en la "continuidad de ser" originada por la necesidad de *reaccionar* a las consecuencias del fracaso en el cuidado materno, con el consiguiente debilitamiento del yo (Winnicott, 1960*a*; pág. 67).

La extraordinaria complejidad de la madre corriente.

Se requiere así, para crear un niño, de una madre. Porque, de hecho, no existe un infante -ese antecedente del niño- si no existe con él una madre que se dedique a su cuidado (Winnicott, 1960*a*; pág. 50). Lo cual supone que esa mujer que va a convertirse en madre, que avanza hacia la maternidad, debe de

¹⁰⁸ En opinión de autores como Fonagy (2001; pág. 104), uno de los puntos fundamentales de la teoría winnicottiana sería su "radical reivindicación de que la fuerza o la debilidad del yo del niño está en función de la capacidad del cuidador de responder, de manera apropiada, a la absoluta dependencia del bebé en las primeras fases de la vida. En esta época, el yo del bebé sólo es capaz de dominar e integrar las pulsiones en la medida que la madre es capaz de percibir y ejecutar sus necesidades e intenciones rudimentarias".

¹⁰⁹ Se observa aquí también una coincidencia, una de tantas, con John Bowlby; algo que a Winnicott no siempre le resultó fácil aceptar (Marrone e Issroff, 2008; pág. 223).

experimentar ciertas transformaciones –aquellas que la habrán de convertir en madre- que, en lo psicológico y en lo relativo al vínculo con el *infans*, serán especialmente apreciables ya un tiempo antes de que nazca el bebé, y rotundas en el momento del nacimiento y los primeros meses posteriores. El hecho es que, durante el periodo de gestación, y siempre y cuando se conserve la salud, y no existe ningún tipo de patología mental, “las mujeres cambian de orientación respecto de ellas mismas y el mundo”. Y “es necesario pensar esos cambios en términos psicológicos” (*Ibid.*; pág. 68), ya que el movimiento fundamental que se produce es que “la madre desvía hacia el bebé que crece dentro de ella una parte de su sentido del *self*” (*Ibid.*).

“En general, las madres se identifican de un modo u otro con el bebé que crece dentro de ellas, y así llegan a tener una sensación muy intensa de las necesidades de la criatura”. Se trata de una suerte de identificación proyectiva¹¹⁰, que dura un cierto tiempo después del parto y a continuación va perdiendo gradualmente importancia (*Ibid.*).

Winnicott señala cómo las madres que son capaces de proporcionar un cuidado suficientemente bueno pueden mejorarlo si ellas mismas son cuidadas de un modo que reconozca la naturaleza esencial de su tarea, mientras que aquellas incapaces de proveer al bebé de esos cuidados de una manera espontánea, no estarán en condiciones de hacerlo como consecuencia de la “mera instrucción”¹¹¹ (*Ibid.*; pág. 63).

¹¹⁰ Este término, acuñado por Melanie Klein, permite conceptualizar un mecanismo de defensa en función del cual el sujeto, a través de su fantasía inconsciente, introduce su propia persona (*his self*), total o parcialmente, en el interior del objeto. En psiquismos severamente perturbados, dicho mecanismo de defensa permite deshacerse de afectos intolerables que, proyectados en un objeto que se identifica con ellos, tienen como efecto que aquél, el objeto, resulte dañado o bien sea poseído o controlado por el sujeto (Laplanche y Pontalis, 1968; pág. 196). En la idea propuesta por Winnicott, en el contexto del desarrollo de los cambios que tienen lugar en la madre, se sugiere una acepción diferente, más cercana al sentido de una atribución a otro (al bebé) de ciertos rasgos de sí mismo o de una semejanza global consigo mismo (*Ibid.*). El objetivo entonces de esta identificación proyectiva sería apropiarse del bebé, identificarse con él, comprender de una forma absoluta sus necesidades, hacerse con él y tenerlo controlado.

¹¹¹ En un sentido de adquisición de “técnicas” instrumentales de cuidado del infante.

Porque en cualquier caso, lo realmente fundamental es que la madre (quien haya de cumplir esa función), a través de su identificación con el infante, sepa cómo puede sentirse éste, de modo que le sea posible proporcionarle (casi) exactamente lo que éste necesita "en el modo de sostén y, en general, en la provisión de un ambiente" (*Ibid.*; pág. 70). Sin esta identificación, el infante no obtiene lo que necesita al principio, que es *una adaptación viva a sus necesidades*. Lo principal es el sostén físico, que constituye la base de todos los aspectos más complejos del sostén y de la provisión ambiental en general.

"Es cierto que una madre puede tener un bebé muy diferente de ella, que la lleve a cometer errores de cálculo. Quizás el bebé sea más rápido o más lento que la madre, etcétera. Entonces pueden producirse momentos en los que lo que la mujer siente como necesidades del bebé no sean las reales. Pero parece ser común que las madres no distorsionadas por la mala salud o la tensión del día tiendan en general a conocer con bastante exactitud lo que necesitan sus infantes, y además les gusta satisfacer esas necesidades. Esta es la esencia del cuidado materno" (*Ibid.*).

"Con 'el cuidado que recibe de su madre', cada infante está en condiciones de tener una existencia personal, y así empezar a establecer lo que podría denominarse 'una continuidad de ser'. Sobre la base de esta continuidad de ser se desarrolla gradualmente el potencial heredado, hasta constituir al infante individual. Si el cuidado materno no es lo suficientemente bueno, el infante en realidad no llega a entrar en la existencia, puesto que no hay continuidad de ser; en lugar de ello, la personalidad se establece sobre la base de reacciones a la intrusión ambiental" (*Ibid.*; págs. 70-1).

Llegamos así al punto en el que se reflexiona con toda seriedad acerca de una serie de condicionantes esenciales que el psicoanálisis freudiano que emergió con la neurosis daba por supuestos y que el psicoanálisis posfreudiano que se interesó por la psicosis y los casos fronterizos creyó debía subrayar. Porque esos condicionantes fundamentales son los constitutivos de una minoría

de edad sobre la que puede asentarse la trama edípica que habrá de permitir el paso a una mayoría de edad; y porque sin ellos dicha trama habrá de edificarse sobre un terreno pantanoso, deficiente y poco apto para que pueda prender e instaurarse sobre él un aparato psíquico bien constituido: un aparato psíquico que haga posible al *infans* acceder al lenguaje, hacerse con el deseo, tolerar la falta y dotarse de una razón práctica que permita la inmersión en una cultura que se desea sea ilustrada.

Dado lo cual, parece que, si bien podemos dar por cierto que es la neurosis la que permite a la criatura humana que nace del vientre de su madre, que nace del sexo y sin habla (Fernández Liria, 2002; pág. 153), acceder al estatuto de ser humano, al ser atravesado por una ley inaugural incuestionable, hemos de afrontar antes la tarea de dar cuenta de lo que debe acontecer en ese vientre de la madre y en esa existencia que, procedente del sexo, se inicia sin habla.

Y llegamos así, con Winnicott, a una condición psicológica que es propia del ambiente, o que, al menos, debe serlo; que se pone en marcha ante la inminente llegada al mundo de la criatura humana y que, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad de que esa criatura humana tenga existencia individual; y de que, en lugar de resultar psíquicamente aniquilada, tenga continuidad de ser. Tal condición psicológica “a la que la literatura psicoanalítica no ha rendido tributo suficiente” (Winnicott, 1956*a*; pág. 399) es definida por Winnicott como “preocupación maternal primaria” (*Ibid.*) y, si bien este autor la atribuye con presteza a la “madre corriente dedicada”, no es posible obviar su importancia, puesto que al hablar de tal “preocupación” se hace referencia a una capacidad humana extremadamente sofisticada y de la que depende la existencia individual sana y genuina del ser humano en ciernes¹¹².

¹¹² Algunos autores, necesitados de ciertas aclaraciones que resultan redundantes para el lector atento de la obra de Winnicott, proponen, como paralelo de la “preocupación” en la madre, la idea de “fascinación” en el padre sensible y capaz de establecer conexiones intersubjetivas íntimas con el bebé (v. gr. Ammaniti y Trentini, 2009).

En la descripción hecha por Winnicott, la madre dotada de dicha capacidad (esa madre corriente y que dispone de los recursos suficientes como para enfrentar esa tarea), desarrollará este estado psicológico de una manera "natural" y gradual durante el embarazo, generándose una "sensibilidad exaltada", especialmente al final del periodo de gestación, que habrá aún de prolongarse durante unas semanas después del nacimiento del pequeño. En ese espacio de tiempo, la madre se halla por completo "entregada a ese cuidado", de tal forma que el bebé le parece al principio una parte de ella misma, se identifica con él y es capaz de conocer perfectamente lo que éste siente. "A tal fin la madre utiliza sus propias experiencias como bebé, de tal modo que se encuentra también ella en un estado dependiente y vulnerable" (Winnicott, 1963*b*; pág. 111). Este estado no es fácilmente recordado por la madre una vez se ha recobrado del mismo, siendo probable incluso que su recuerdo sucumba al efecto de la represión (*Ibid.*). Es interesante enfatizar el hecho de que este "estado organizado", comparable con un estado de replegamiento o disociación, o con una fuga o con un trastorno (psiquiátrico) a un nivel más profundo, podría sin duda ser considerado como patológico si no se encuadrara en un momento de la vida de la madre en el que este funcionamiento psíquico resulta por completo necesario. Porque esta "enfermedad normal" de la que luego la madre deberá naturalmente recobrarse "cuando el pequeño la libera", resulta por completo necesaria de cara a sentar las bases de una estructura psíquica saludable en el *infans*; y es la que ha de permitir el triunfo de la maternidad sobre la terapéutica (*Ibid.*; pág. 400); de la espontaneidad de la vida relacional que abraza al bebé y le canta nanas sobre la tecnificación; del vínculo humano que arrulla y provee de mimos sobre la atención profesionalizada.

Así se hace posible que las tendencias hacia el desarrollo del bebé puedan empezar a desplegarse, que el pequeño experimente sus movimientos espontáneos "y se convierta en poseedor de las sensaciones que son apropiadas a esta fase precoz de la vida" (*Ibid.*; pág. 401). Es necesaria absolutamente la presencia de una figura materna sensibilizada capaz de

ponerse en el lugar del bebé y que, de este modo, pueda satisfacer necesidades que son corporales en principio y que, paulatinamente, pasan a ser necesidades del yo, necesidades psíquicas, a medida que "la psicología va naciendo de la elaboración imaginativa de la presencia física" (*Ibid.*; pág. 402).

Y es absolutamente necesaria esa presencia materna porque, en ese momento, la criatura humana se halla en un estado que Winnicott (1963*b*) definirá como de "dependencia absoluta". Sólo a partir de él es posible emprender el viaje hacia la independencia y la madurez, hacia la mayoría de edad. Sólo desde él, porque no puede haber un desarrollo saludable si no es arrancando de ese punto. Y ello es así porque, desde este enfoque, salud y madurez se convierten en equivalentes (*Ibid.*; pág. 109), y no debe olvidarse que "en este lenguaje, 'salud' significa tanto salud del individuo como salud de la sociedad" y que "la madurez completa del individuo no es posible en un escenario social enfermo o inmaduro"¹¹³ (*Ibid.*; pág. 110).

En la "dependencia absoluta", "el infante depende totalmente de la provisión física que le hace llegar la madre viva, el útero o el cuidado al infante alumbrado". Ahora bien, en términos psicológicos, desde la psicología del desarrollo winnicottiana se enfatiza la paradoja de que el infante es, al mismo tiempo, dependiente e independiente: tiene una realidad propia que nadie puede alterar y que se halla sostenida en un potencial heredado que también Rousseau llamaría naturaleza humana; pero al mismo tiempo, el despliegue de

¹¹³ Es interesante señalar en este punto la emergencia del concepto de "sociedad suficientemente buena" que Marrone (2001; pág. 65) destaca como un resultado de los estudios sociopolíticos de Marris (1991). Una sociedad de ese tipo ("suficientemente buena"), minimiza, tanto como sea humanamente posible, los acontecimientos perturbadores, protegiendo a sus miembros de muchas formas de dificultades mediante el apoyo mutuo. En palabras de Marris (*Ibid.*; pág. 89): "Las cualidades de las buenas relaciones sociales y de las buenas experiencias de apego son siempre las mismas: predictibilidad, receptividad, inteligibilidad, apoyo y reciprocidad de compromiso. Para lograr esto, debemos luchar constantemente contra la tendencia de los poderosos a subordinar y marginar a otros por el interés en su propia mayor seguridad". A este respecto, Marrone (2001; pág. 65) agrega que parece claro que el significado político de la teoría del apego es básicamente promocionar la justicia social y el apoyo recíproco. "Y esto está muy lejos de la escasa comprensión demostrada por la posición de muchas feministas" que criticaron a Bowlby (y a Winnicott) porque sentían que se oponía a los derechos de la mujer tratando de hacer a las madres prisioneras de sus hijos.

los procesos de maduración depende la provisión ambiental. "Podemos decir que el ambiente facilitador hace posible el progreso constante de los procesos de la maduración, pero el ambiente no hace al niño. En el mejor de los casos permite que el niño advierta su potencial" (*Ibid.*).

Tal y como Winnicott propone, esta adaptación a los procesos de maduración que el infante requiere es sumamente compleja, y le plantea al entorno parental (en el que se incluye el maternal) una enorme exigencia que es asumida habitualmente, casi en exclusiva en un principio, por la propia madre. Sin embargo, la figura materna precisará del respaldo del padre, de su propia madre; de la familia y de todo el ambiente social inmediato a fin de que esa función materna pueda ser desempeñada. "Esto es absolutamente obvio, pero no por ello es menos cierto, y es necesario decirlo" (*Ibid.*; pág. 111). "De este modo, la naturaleza hace lo necesario para satisfacer lo que el infante necesita, que es un alto grado de *adaptación*" (*Ibid.*; pág. 112). Tal adaptación pasa por un sostener al bebé a través de la identificación con él y con sus necesidades, de forma que, al evitar las agresiones o intrusiones que podrían llegar del exterior, sea posible proteger el *seguir siendo* del infante. "Toda intrusión o falla de la adaptación causa una reacción en el infante, y esa reacción quiebra el *seguir siendo*. Si la pauta de la vida del infante es reaccionar a las intrusiones, se produce una seria interferencia con la tendencia natural de la criatura a convertirse en una unidad integrada, capaz de seguir teniendo un *self* con pasado, presente y futuro: Con una ausencia relativa de reacciones a las intrusiones, las funciones corporales del infante proporcionan una buena base para construir un yo corporal. De este modo se estructura la quilla para la salud mental futura" (*Ibid.*; págs. 112-3).

Tan sólo un paso más allá, sin embargo, esta "dependencia absoluta" se atenúa, se relativiza; el bebé rompe la fusión con la madre, comienza a separarse y precisa de un espacio y una interlocución para una espontaneidad diferente. En ese momento, la preocupación maternal primaria debe también mitigarse, ya que el *infans* requiere "tomar el control" de las cosas buenas que

le están sucediendo, necesitando para ello que sea “el gesto creativo, el llanto, la protesta” y otros múltiples pequeños signos emitidos por él aquellos que susciten en la madre una acción determinada y gratificante (Winnicott, 1960*a*; pág. 66). Esto quiere decir que la madre (la figura materna) debe ir *fallando* gradualmente (Winnicott, 1963*b*; pág. 113), siendo este detalle el que marcará la diferencia entre una “madre aparentemente buena” y “una madre suficientemente buena” (Winnicott, 1960*a*; págs. 66-7). Aquí estaría, de hecho, uno de los riesgos fundamentales de las madres que, habiendo alcanzado “un dominio tal de la técnica del quehacer materno” (madres o sustitutos maternos tecnificadas o profesionalizadas), ajenas a un funcionamiento genuino sigue que debe seguir el ritmo del bebé, hacen “todo lo correcto en los momentos oportunos”, adelantándose a satisfacer cada necesidad de la criatura humana “como si el infante estuviera todavía fusionado con ella, y ella con el infante”. Ésta es, sin lugar a dudas, una de las dificultades fundamentales en lo que se refiere al desarrollo humano, ya que debe producirse una sutil comprensión del vacilante estado en el cual el *infans* oscila entre la necesidad de empatía absoluta propia de la fusión y la necesidad de un espacio para la protesta y la rabia propias de la incipiente separación (*Ibid*).

Efectivamente, tras el relativamente breve lapso que dura la “dependencia absoluta” (en el que es esencial que la criatura humana no tenga que “reaccionar” a las intrusiones o agresiones del ambiente), el bebé “empieza a obtener placer con el pataleo, y a sacar algo positivo de la rabia por lo podrían denominarse pequeñas fallas de la adaptación” (Winnicott, 1963*b*; pág. 113). Es importante que ese momento coincida (y así sucede de un modo natural) con un movimiento materno hacia la relativa recuperación de su independencia respecto de las necesidades del bebé, hacia un volver a su propia vida, lo cual permite en aquél algo por completo fundamental: “le da a su infante razones para tener rabia”. Porque “un infante que no tiene ninguna razón para la rabia, pero que desde luego lleva en sí la cantidad habitual de ingredientes de la agresividad¹¹⁴, sean ellos los que fueren enfrenta una

¹¹⁴ Ese quantum pulsional agresivo presente en todo ser humano.

dificultad especial, la dificultad de fusionar la agresión con el amor” (*Ibid.*). Algo que -Freud (v. gr. 1912; pág. 1838) lo señala una y otra vez- resulta crucial en la constitución del sentimiento de culpa y en el advenimiento de una conciencia moral, dado que sólo desde la ambivalencia que se produce por el entrelazamiento de la hostilidad y el amor, sólo por el remordimiento que sigue al parricidio, es posible entender el mito que, instaurando la ley, propicia el advenimiento del lenguaje y funda la cultura¹¹⁵.

Así pues, esta etapa de “dependencia relativa” del *infans* requerirá de una figura materna, de un entorno maternal dotado “para proveer una desadaptación graduada” (Winnicott, 1963*b*; pág. 114) que encaje, por otro lado, con los rápidos desarrollos desplegados por el bebé, tales como su creciente comprensión intelectual. Algo que, también aquí, también en lo que se refiere al desarrollo de la capacidad para la comprensión intelectual precisará de un funcionamiento auténtico y genuino por parte de cuidadores que puedan ofrecer al *infans* una presentación del mundo dosificada y sensible. Algo que ninguna madre (y ningún padre en función materna) puede hacer deliberada y mecánicamente, ya que se trata de una tarea que sólo pueden lograr mujeres u hombres que siempre son ellos mismos y que, como seres humanos, funcionan y actúan ajenos a una perfección que “es propia de las máquinas” (*Ibid.*).

A juicio de Winnicott éste será un punto innegociable, ya que no es posible obviar la distinción entre la persona, el hombre o la mujer, la madre o la niñera “que *actúa* esa parte, tal vez perfectamente bien en algunos momentos, gracias a haber aprendido a cuidar infantes con algún libro o en algún curso” y el ser humano que está consagrado a la criatura humana y a la tarea de atenderla (*Ibid.*). Porque la “actuación” mecánica no es suficientemente buena; porque se hace esencial la autenticidad en una relación que se anuda a la singularidad del bebé; porque los “fallos” deben darse espontáneamente. Porque sólo así puede obtenerse la recompensa propia de esta etapa de “dependencia relativa”, y que no es otra que el que el infante pueda de algún

¹¹⁵ Cfr. el capítulo III de esta tesis doctoral.

modo empezar a *percatarse de la dependencia* (*Ibid.*; pág. 115). Éste es un avance realmente impresionante en términos del desarrollo psicológico individual, ya que estamos hablando de una incipiente capacidad del bebé para empezar a “*comprender* que la madre es necesaria”; lo cual supone un rudimento claro de las capacidades infantiles para enfrentar la herida narcisista que supone abandonar la omnipotencia; para encajar la falta, para asumir el desear, para anhelar el acceso a herramientas tanto ambientales como intrapsíquicas, tanto presimbólicas como lingüísticas que permitan tolerar la ausencia del objeto; y para arrostrar las emociones –vivas con terrible intensidad en esos momentos en que la fragilidad es aún la seña de identidad del psiquismo– generadas por ese desafío al narcisismo primario y omnipotente del bebé: el odio, el miedo, la aflicción, la angustia, la desilusión por la constatación de que hay un otro que se ausenta y cuya presencia es tremendamente necesaria.

Se va conformando, pues, en esta etapa –al menos si se le oferta al bebé esta posibilidad– la “capacidad para estar solo” (sustentada sobre la paradoja de haber vivido la experiencia de estar solo en presencia de alguien), se hace posible el progresivo fortalecimiento del yo infantil gracias al apoyo del yo auxiliar de la figura materna, y se va adquiriendo la idea, gracias al ambiente confiable en el que el *infans* se desarrolla, de que el mundo es un lugar habitable (Winnicott, 1958a). Todo lo cual está en estrecha relación con una creciente posibilidad en el *infans* de identificarse con la madre (Winnicott, 1963b; pág. 117) (algo fundamental para el fortalecimiento de su yo por cuanto esto permitirá interiorizar la sensación de seguridad que la madre transmite, así como algunas funciones de apaciguamiento, y de “entonamiento” o “sintonía” afectiva¹¹⁶), de “ponerse en su lugar” (*Ibid.*; pág. 118) y, como un desarrollo

¹¹⁶ Daniel Stern (1985, 1995) da cuenta del establecimiento de una sintonía afectiva (“attunement”) como uno de los elementos clave en la relación que debe construirse entre el bebé y el cuidador. Tal sintonía hace referencia a un doble proceso de resonancia emocional y comunicación (que tiene lugar con anterioridad a la aparición del lenguaje) que posibilita al *infans* sentir que siente algo próximo a lo que siente la figura que lo cuida, “acordando” con ella que se comparte una experiencia, lo cual requiere compartir en un momento dado el foco de atención, las intenciones y los estados emocionales. Stern subraya que tal sintonía no puede edificarse sobre la mera imitación (de nuevo aquí la importancia de lo genuino, de lo auténtico;

que anticipa la capacidad para experimentar y vivenciar responsabilidad y culpa, de sentir "preocupación" por ella (Winnicott, 1963a).

La capacidad para sentir preocupación por el otro como base para la existencia de la razón práctica.

Llegamos así a un punto esencial, ya que la "capacidad para sentir preocupación por el otro", considerada por Winnicott (*Ibid.*) como una buena forma de conceptualizar "de modo positivo un fenómeno designado de modo negativo por la palabra 'culpa'", ha de ser tomada en cuenta como la base para el desarrollo saludable de la travesía edípica, es un elemento básico para el desarrollo de la vida social (y, en consecuencia, de la civilización) y "es el sustento de todo juego y trabajo constructivos".

Esta capacidad se corresponde pues con "un período anterior al complejo de Edipo clásico" (*Ibid.*; pág. 96) y, sin embargo, sólo puede irse gestando una vez se han ido produciendo avances muy importantes en el desarrollo del bebé. Y es que, si en el momento de iniciarse el afrontamiento de la conflictiva edípica ha de suponerse ya una relación entre tres personas (madre-padre-niño), cada una de las cuales es sentida como persona completa por la criatura humana, en este momento, en el que se está construyendo la condición de posibilidad que propicia el advenimiento de la capacidad para la preocupación por el otro, la vivencia infantil contempla únicamente una relación bipersonal (madre-bebé). Ahora bien, esto supone que se ha superado ya esa fase de "dependencia absoluta" en la que, desde el punto de vista del bebé, no existe más que *una* entidad completa que abarca a la madre y al bebé -sin distinción

de nuevo la relevancia de que "la madre sea ella misma", tal y como enfatizaba Winnicott): tanto es así que resulta necesaria en esa sintonía madre-bebé una transmodalidad o modalidad cruzada en la que, por ejemplo, la madre refleja con la voz los movimientos del cuerpo de su pequeño. Esta sintonía afectiva se sitúa en la base de la capacidad de la criatura humana para la regulación de las emociones y los afectos, que a su vez su pone un pilar básico sobre el que descansa el "núcleo del *self*". Por otro lado, como apunta Bleichmar (1997; págs. 341-3), es más que probable que sobre ese entonamiento afectivo se propicie más adelante en el sujeto una suerte de "autoentonamiento afectivo", que determinará el modo de reacción emocional a los propios estados afectivos. Volveremos más adelante sobre estos aspectos.

entre ambas, sin diferencia entre el adentro y el afuera-, y se va instaurando en el *infans*, en una "dependencia relativa", la posibilidad de percibirse como "una unidad establecida" que se relaciona con una "persona total" y distinta que es la figura materna (*Ibid.*).

Para ello (para que pueda accederse a este desarrollo sano normal) habrán de haberse dado ciertas condiciones externas que con su puesta en juego permitan la actualización de los potenciales madurativos, lo cual es tanto como decir que este "desarrollo depende de un ambiente suficientemente bueno" (*Ibid.*), ya que "sin un quehacer materno suficientemente bueno las etapas tempranas del desarrollo no aparecen" (*Ibid.*; pág. 97)¹¹⁷.

"La capacidad para preocuparse por el otro es una cuestión de salud, una capacidad que, una vez establecida, presupone una compleja organización del yo sólo concebible como un logro, un logro del cuidado del infante y el niño, y un logro en los términos de los procesos de crecimiento internos del bebé y el niño. Para simplificar el tema que deseo examinar, daré por sentado un ambiente suficientemente bueno en las etapas tempranas. Con ese contexto, entonces, lo que tengo que decir se refiere a los procesos complejos de la maduración cuya actualización depende del cuidado suficientemente bueno del infante y el niño" (Winnicott, 1963*a*; pág. 97).

Si esto se ha dado así, irá siendo posible para el bebé el acceso a la experiencia de estarse relacionando, en tanto que sujeto en ciernes, con objetos que cada vez son menos fenómenos subjetivos, y cada vez más elementos de un "no-yo" que existe en un afuera que se va percibiendo objetivamente. Este avance implica un yo que comienza a ser independiente del yo auxiliar de la figura materna, "y puede decirse que en el bebé ha comenzado a haber una parte de adentro, y por lo tanto una parte de afuera" (*Ibid.*; págs.

¹¹⁷ Stern (1985; pág. 158) hablará de una relación madre-bebé de tipo "nuclear", constitutiva del "lecho de roca existencial de las relaciones interpersonales" sobre el que habrán de asentarse las experiencias relacionales intersubjetivas, verbales, etc.

97-8). La realidad psíquica interior se convierte entonces en algo real, y se consolida, gracias a esa relación temprana entre el bebé y la madre suficientemente buena, el sentimiento de que la riqueza personal reside dentro del *self* (*Ibid.*). Este complejo proceso podría describirse, en una alusión a la integración de lo que uno mismo debe llegar a ser en ese momento del desarrollo, en estos términos: "Primero aparece el 'yo', que incluye 'todo lo otro que no es yo'. Después viene 'yo soy, yo existo, yo recojo experiencias, me enriquezco y tengo una interacción introyectiva y proyectiva con el no-yo, como mundo real de la realidad compartida'. Se suma lo siguiente: 'Alguien me ve o comprende que yo existo'. Y después: 'Me es devuelta (como un rostro visto en un espejo¹¹⁸) la prueba que necesito de que he sido reconocido como un ser'" (Winnicott, 1962; pág. 80). Lo cual, como señala Marrone (2001; págs. 121-2), no sólo tiene antecedentes en propuestas hegelianas¹¹⁹, sino que es subrayado asimismo por Fonagy en su noción de "función reflexiva"¹²⁰, al tiempo que será también asumido por autores como Fairbairn o Kohut, al reconocer que "el *self* se desarrolla mediante la percepción y reflexión de los estados mentales de uno mismo a través de la mente del otro".

Ahora bien, y esto es por completo esencial: esa riqueza personal que reside en el propio *self* sólo puede desarrollarse a partir de la integración y la legitimación de las pulsiones tanto amorosas como agresivas que parten del *infans*, y esto a su vez no puede lograrse sino desde la experiencia del amor y del odio que pueden vivirse simultáneamente en el desarrollo de la ambivalencia que conducirá después a la emergencia de la preocupación por el otro (Winnicott, 1963a; pág. 98).

¹¹⁸ He ahí, también, la propuesta lacaniana de la función especular –que ha de cumplir la figura materna en la relación intersubjetiva- en la construcción del sí mismo.

¹¹⁹ Hegel sugiere la idea de que el niño sólo puede desarrollar la capacidad de comprender la naturaleza de los estados mentales a través de la exploración de la mente del otro (Marrone, 2001; pág. 121).

¹²⁰ Esta función implica, entre otras, la capacidad para evaluar adecuadamente la realidad, distinguiendo lo interno de lo externo, así como la posibilidad de comprender, de un modo profundo, que el otro existe autónomamente, que posee estados mentales propios, que tiene emociones, pensamientos y reacciones independientes (v. gr. Marrone, 2001; pág. 121). Obviamente, sin tal función, no hay lugar para que pueda asentarse una razón práctica pura.

Comprender esto siguiendo a Winnicott requerirá de una distinción previa entre lo que a los ojos del bebé es la “madre-objeto” y lo que denominaremos “madre-ambiente”. Para el *infans*, efectivamente, existe una diferencia amplia y radical entre ambas madres. La primera, la “madre-objeto”, es la madre en tanto que “objeto de la pulsión”; aquella que recibe la toda la potencia pulsional libidinal o agresiva, la que ha de hacerse cargo de las acuciantes necesidades infantiles de descarga de sus pulsiones, tanto eróticas como destructivas; la que ha de soportar las arrebatadas andanadas amorosas del bebé y sobrevivir a los nada medidos ataques que una frustración nada matizada puede disparar. Por otro lado, la “madre-ambiente”, que inicialmente es para la criatura humana una persona totalmente diferente de la primera, es la figura que protege de lo imprevisible y proporciona un cuidado activo al bebé; aquélla de la que depende el bebé y su continuidad de ser; la que debe ejercer esa función de sostén que garantiza la existencia del *infans*; esa “otra mitad” (Winnicott, 1960a; pág. 54) que propone una atención, una preocupación, una comprensión, y un cuidado sin los cuales es de todo punto imposible que se haga posible el desarrollo del potencial infantil. En relación a la primera de estas madres, el bebé no muestra la más mínima inquietud sino que, al contrario, libera con crudeza y sin interés por las consecuencias que pueda el otro sufrir, toda la tensión pulsional que emana de la caldera que es el ello. En lo que se refiere a la segunda, el *infans* pasa de un estadio en el que dependiendo totalmente permanece en total ignorancia de la dependencia, a otro en el cual se va instaurando una conciencia –inicialmente muy precaria- de depender en gran medida de los cuidados maternos.

Partiendo de tales premisas, la tesis de Winnicott es que “la preocupación por el otro aparece en la vida del bebé como una experiencia sumamente refinada de la reunión en la mente del infante de la madre-objeto y la madre-ambiente” (Winnicott, 1963a; pág. 99). Por una parte está “la experiencia completa y la fantasía” de una relación con el objeto de descarga de la pulsión, una relación en la que se “usa al objeto sin importarle las

consecuencias, cruelmente”¹²¹ (*Ibid.*). Y junto a ello está “la relación más sosegada del bebé con la madre-ambiente”. “Las dos cosas se unen, y el resultado es complejo” (*Ibid.*), ya que estamos nada menos que ante el inmenso y fundamental logro de la primera (y aún muy tosca) comprensión de que la persona y el mundo sobre el que descargamos nuestras pulsiones es exactamente la misma persona y el mismo mundo del que también nosotros dependemos: la base para una saludable constitución de un yo consistente, de un superyó libre de perturbaciones, de una conciencia moral sólida, de una neurosis sin síntomas, de un sujeto crítico y responsable.

Ahora bien, para que ese complejo resultado pueda tener lugar, es imprescindible que puedan darse algunas circunstancias favorables a partir del momento en el que la criatura humana descarga, ya con cierta conciencia de ser sujeto ante un objeto, su ataque pulsional sobre la madre. Tales circunstancias van a depender fundamentalmente de que la madre siga “viva y accesible” tras los episodios de azote pulsional, lo cual supone que tras ellos: la madre no responda retaliativamente, con una conducta vengativa, descargando a su vez su pulsión sobre el bebé; la madre no se repliegue en sí misma, de modo que no esté preparada para recibir el gesto reparador infantil; la madre no muera o desaparezca. Todo ello a fin de que la madre-ambiente pueda cumplir con una función especial y esencial, “que es la de seguir siendo ella misma, ser empática con su infante, estar allí para recibir el gesto espontáneo y ser complacida” (*Ibid.*). Porque éste es el punto fundamental en todo el proceso de acceso a la ambivalencia (precursora de la conciencia moral), y es que el bebé, al reunir en su mente a ambas madres (madre-objeto y madre-ambiente), al fusionarlas en una sola imagen materna, al tomar conciencia (siquiera muy rudimentariamente) de que la madre sobre la que vierte su catarata pulsional es la misma de cuyos cuidados depende, “experimenta

¹²¹ Ha de comprenderse que en la descarga de los impulsos pletóricos del ello se incluyen tanto aquellos de índole amorosa, que toman la forma de un comerse al objeto para incorporarlo y quedarse con todo lo que este tiene de bueno; como los que se corresponden con la vertiente agresiva, a partir de los cuales el bebé vuelca todo su odio hacia un objeto que no le satisface con la eficacia y la presteza que necesita. En cualquier caso, en “este aspecto del cuadro”, “si el objeto no es destruido, se debe a su propia capacidad de supervivencia, y no a que el bebé lo proteja” (Winnicott, 1963a; pág. 100).

angustia, porque si consume a la madre la perderá". Sin embargo, tal angustia, de proporciones potencialmente devastadoras para un psiquismo aún tan frágil, puede quedar modificada "por el hecho de que la criatura puede aportarle algo a la madre-ambiente" (*Ibid.*; pág. 100). De este modo, "hay una creciente confianza en que se tendrá la oportunidad de aportar, de dar a la madre-ambiente, y esa confianza le permite al infante contener la angustia. La angustia contenida de este modo sufre una modificación en su calidad, y se convierte en sentimiento de culpa" (*Ibid.*).

"Además, la oportunidad para dar y reparar que ofrece la madre-ambiente con su presencia confiable, le permite al bebé volverse cada vez más osado en su experiencia de los impulsos del ello; en otras palabras, libera su vida instintiva. De este modo no se experimenta la culpa, sino que ella permanece en estado latente o potencial, y aparece (como tristeza o ánimo deprimido) sólo si no existen oportunidades de reparación.

Cuando se establece la confianza en este ciclo benigno y en la expectativa de las oportunidades, el sentimiento de culpa en relación con los impulsos del ello se modifica aún más, y para designarlo necesitamos una expresión más positiva, tal como 'preocupación por el otro'. El infante empieza a ser capaz de preocuparse por el otro, y a asumir su responsabilidad por sus propios impulsos instintivos y las funciones propias de ellos. Esto proporciona uno de los elementos constructivos fundamentales del juego y el trabajo. Pero en el proceso del desarrollo, lo que pone esta preocupación al alcance de la capacidad del niño es la oportunidad de aportar" (Winnicott, 1963*a*; págs. 100-1).

Nos encontramos de este modo ante un momento crucial en el desarrollo, que es anterior al inicio del recorrido edípico¹²² y a la construcción

¹²² Recordemos, siguiendo el aforismo de Lacan, que la puesta en escena del complejo de Edipo requiere "saber contar hasta tres", ya que son precisas tres personas para interpretar los

del superyó, pero que los va a determinar profundamente. Y ello como consecuencia del hecho de que será la presencia de esa madre viva, accesible y no vengativa -que es a la vez la diana sobre la que se abaten los impulsos del bebé y la madre que puede ser amada como persona y a la que es posible reparar- la que va a hacer posible que los impulsos del ello sean tolerables para el bebé al tiempo que se da la oportunidad de que pueda emerger un esbozo de culpa, que es "contenida pero no sentida", y que va a permitir que se experimente preocupación por el otro en lugar de "una angustia salvaje sencillamente inútil" (Winnicott, 1963c; pág. 134); en lugar de una culpa tan brutal e intolerable para el psiquismo infantil que no podrá tomar asiento en su interior.

En este proceso, de modo consustancial a él, lo que se está produciendo es una "humanización" de lo que en el niño aún es terrorífica y atrocamente "subhumano". Efectivamente, el *infans*, abandonado a la suerte de una naturaleza de una potencia descomunal e inasumible por su aún frágil aparato psíquico, con unos códigos morales innatos demasiado feroces, demasiado toscos, demasiado mutiladores (*Ibid.*; pág. 132) por cuanto se sostienen (apenas) sobre temores de brutal retaliación, necesita de la experiencia de un entorno que resuene, sí -los padres desapruaban o se enojan (*Ibid.*)-, pero que no se corresponda exactamente con el impulso o la fantasía infantiles -padres que no muerden, queman o ahogan retaliativamente (*Ibid.*)-¹²³. Vale decir, necesita que "se dejen a su alcance" "fenómenos culturales a los que poder aferrarse", códigos morales accesibles y provenientes del sistema social local que hagan posible la conformación de un (todavía) rudimentario y ya más

personajes imprescindibles de este drama. En este momento, en los albores de la capacidad para la preocupación por el otro, se vive aún una "relación bicorporal entre el infante y la madre o el sustituto materno" (Winnicott, 1963a; pág. 107).

¹²³ Este planteamiento es congruente con el propuesto por autores como Fonagy *et al.* (2002), quienes, de una forma más general, sugieren que desde la base de un "apego seguro" (que se conseguiría en tanto en cuanto el estado afectivo del niño le sea reflejado de forma precisa pero no abrumadora por el *cuidador sensible*) es posible la construcción de una función reflexiva, de una capacidad de mentalización, gracias a la cual se va haciendo accesible para la criatura humana la posibilidad de pensar y regular los estados emocionales. Al mismo tiempo, este concepto está muy relacionado con la capacidad de la madre de "contener" mentalmente el estado afectivo del niño que describió Bion (1962).

manejable aparato moral (*Ibid.*; pág. 131). En esto consiste la provisión de oportunidades para la instauración en el *self* de la capacidad para soportar el sentimiento de culpa con respecto a los impulsos y las ideas destructivas; en esto consiste el escenario emocional y físico que hace posible el desarrollo de la capacidad para sentir culpa y la edificación de un sentido moral (Winnicott, 1958*b*; pág. 31); de la capacidad “para soportar sentirse en general responsable de las ideas destructivas, gracias a haber adquirido confianza en los impulsos reparadores y en las oportunidades para aportar” (Winnicott, 1963*c*; pág. 134). Y ésta será una de las condiciones básicas y primordiales para la edificación de un superyó bien constituido, de un superyó consistente y capaz de conquistar más adelante el legado del complejo de Edipo (Winnicott, 1958*b*; pág. 31); de un superyó, al fin, del que emana la ley fundante sobre la que se asienta la gramática de la libertad. Lo cual es tanto como decir que ésa es una de las condiciones de posibilidad para liberarse de la patología que supone la instauración de un superyó tiránico y cruel, procedente de un trauma primitivo en el que no es la palabra simbolizante la que opera sino una vociferación desgarrada y atronadora, “un simulacro de ley, una ley agujereada, prácticamente destruida, una vociferación desaforada e insensata de la ley” (Nasio, 1988; pág. 189)¹²⁴.

Lo que Winnicott (1963*c*; pág. 121) viene a plantear es, entonces, que existiría un campo de estudio que podría denominarse la “capacidad del niño humano para ser educado moralmente”, para tener sentido moral, para experimentar culpa y establecer un ideal. Y que esa capacidad, dependiendo absolutamente de los derroteros por los que transcurra la aventura edípica, precisa tomar como punto de partida, antes aún y necesariamente, un espacio psíquico previo en el que se ha asentado la confianza y la “creencia en” la existencia de un ambiente humano confiable, disponible y capaz de soportar los envites pulsionales y de aceptar los gestos espontáneos de reparación. Ésa será la materia prima a partir de la cual puede producirse la evolución de un superyó personal; de aquello que cuando se ubica en el cielo puede llamarse Dios (*Ibid.*;

¹²⁴ Cfr. el capítulo II de esta tesis doctoral.

pág. 123); de lo que tanto conmueve, de lo que tanto obliga a la reverencia y es tan digno de respeto como el firmamento estrellado sobre mí, y que es la conciencia moral en mí. Sólo desde ahí podrá tener éxito la Ilustración y la educación, la razón pura y la razón práctica, puesto que “el éxito del educador moral depende de que en el niño se produzcan los desarrollos que le permiten aceptar a ese Dios del educador como una proyección de la verdad que forma parte de él mismo y de su experiencia real de la vida” (*Ibid.*). Sólo desde ahí, desde esa minoría de edad cuidadosamente construida y en la que se sientan las bases para un sentimiento de culpa tolerable podrá vislumbrarse la salida de una perpetua minoría de edad autoculpable. Sólo desde ahí se hará posible la instauración de una ley que remite a la libertad, y una libertad en la que, desde la dócil sumisión a ese honroso yugo determinado por las leyes, sea posible romper con las cadenas que sujetan al ser humano y se haga posible la apertura de un espacio para la ciudadanía; la fundación de la ciudad en la que “las personas no se limitan a copiar y a obedecer” (*Ibid.*; pág. 137). Sólo desde ahí será posible caminar de un modo saludable y alcanzar una madurez –salud y madurez serían conceptos casi sinónimos para Winnicott (1963*b*; pág. 109)- que permita “identificarse con la sociedad sin un sacrificio demasiado grande de la espontaneidad personal, o bien, a la inversa, que el adulto pueda atender a sus propias necesidades sin ser antisocial y, por cierto, sin dejar de asumir alguna responsabilidad por el mantenimiento o la modificación de la sociedad tal como se la encuentra”. “Heredamos ciertas condiciones sociales; se trata de un legado que tenemos que aceptar y, de ser necesario, modificar; esto es lo que finalmente entregamos a quienes vienen después de nosotros” (*Ibid.*). Un ideario que, como apunta agudamente Rendueles (2004*b*), no sólo correría peligro en la posmoderna sociedad del espectáculo, sino que casi constituiría el contraideario de una posmodernidad en la que, desde la renuncia a cualquier tipo de relato legitimatorio de la acción humana (Lyotard, 1979), se reivindicaría triunfante un yo que *elige* valores propios al margen de lo heredado, se aferra al emotivismo individualista y, *desmoralizado*, se apuntaría a un “ir tirando” ajeno a cualquier ideal que no sea el de maximizar los placeres y eludir las penas.

Del encuentro intersubjetivo a la subjetividad. De la delicada construcción de la minoría de edad al nacimiento de la función reflexiva.

En la construcción de esa facultad humana definida por Winnicott (1963a) como “capacidad para la preocupación por el otro”, se alude a una aptitud psíquica fundamental, que ha de adquirirse paulatinamente, y que recibe la denominación de “ambivalencia”. Tal ambivalencia empieza a conformarse a partir del momento en que el *infans* puede apreciar que la madre-objeto (de la pulsión) y la madre-ambiente son una misma persona. Se produce entonces, tras la descarga de la pulsión, una angustia en la criatura humana que le mueve a la necesidad de reparar, siendo crucial en ese momento que la madre esté viva y disponible para aceptar un gesto espontáneo que permite al infante acceder a la experiencia de que puede aportar algo a un otro que, por fortuna, no ha quedado destruido por su ataque pulsional.

Pese a que puede resultar obvio, es preciso señalar que en esta complejísima escena relacional, en esa concatenación de gestos que han de propiciar la condición de posibilidad de un sujeto con capacidad para la educación moral, en esa coreografía afectiva se pone de manifiesto la materialización del crucial, maravilloso y sofisticado encuentro entre dos subjetividades. Un encuentro en el cual la aún desmesurada vivencia emocional infantil y la todavía torpe lectura que la criatura humana puede hacer de esa vivencia van a irse ajustando y afinando gracias a la mucho más evolucionada capacidad atemperante e interpretativa de un cuidador que, al ejercer una función materna, despliega una sensibilidad para la identificación de las emociones y una delicada habilidad para reflejar moduladamente estados mentales que habrán de resultar esenciales.

Algo que será así si –y sólo si- el bebé puede entrar en contacto con una madre que, poniendo en juego su capacidad de *reverie* (Bion, 1962)¹²⁵, puede *contener* estados afectivos que son desbordantes e intolerables para el niño, respondiendo a ellos (reflejándolos, devolviéndoselos metabolizados) de un modo que los convierte en manejables; proveyendo así a la criatura humana de un “aparato para pensar”.

La construcción de ese aparato que permite pensar, la edificación de ese psiquismo en el que las pulsiones pueden sostenerse y las emociones, las representaciones psíquicas, los diversos contenidos mentales pueden encontrar su lugar en una rica textura psicológica sólo es posible, pues, en un escenario intersubjetivo; a partir de un diálogo que no se articula con palabras, sino en ese intercambio humano que tiene lugar entre el *infans* y un “cuidador sensible” en el que este último ofrece al bebé su propia mente para que éste pueda encontrar en ella una imagen de sí mismo dotada de creencias, intenciones y sentimientos con carta de naturaleza y que resultan aceptables¹²⁶ para el *self* que, al conformarse con ellos, los acoge (Marrone, 2001; pág. 148).

Nace así la intersubjetividad. En esta experiencia, que supone un salto cualitativo de primera magnitud por cuanto se constituye en la condición de posibilidad de la conciencia moral y por cuanto está estrechamente vinculada al acceso a un escenario auténticamente intersubjetivo en el que, de una forma tosca en un principio, pero con una progresión gradual, el infante va llegando “a la comprensión trascendental de que las experiencias subjetivas interiores, los ‘contenidos’ de la mente, pueden compartirse con algún otro” (Stern, 1985; pág. 157). Efectivamente, en ese fragmento de vida relacional en el que la

¹²⁵ La función “continente” de la madre, denominada por Bion “*reverie*” (ensueño), posibilita un proceso que tiene lugar en, al menos, dos tiempos: en primer lugar, la madre se *identifica* con lo que el niño experimenta, para, en un segundo momento, “devolvérselo” transformado en algo que, al tener ahora un significado, lo saca de lo que define como un “terror sin nombre” (Bleichmar, 1997; pág. 124).

¹²⁶ El hecho de que tales elementos resulten aceptables para el *self* supone que podrán ser integrados en la narración que habla de quiénes somos. Lo cual implica que no habrán de ser expulsados de nuestro espacio mental: que podrán pensarse y no actuarse; que no precisarán ser proyectados (y escenificados con otro), desplazados o tramitados a través del cuerpo (Wallin, 2007).

descarga pulsional es recibida por una madre capaz de sobrevivir y de ofrecerse a ser reparada por el gesto espontáneo de su bebé se está produciendo un rudimentario pero importantísimo momento comunicacional en el que se comparten experiencias subjetivas. Un momento en el que la mente de la madre se ofrece para que el bebé pueda percibir su existencia en tanto que sujeto capaz de pensar y sentir (Fonagy, 2001; pág. 177); un momento en el que la figura materna, con su rostro, sus ojos, su gesto, su arrullo, su música, su tono, su cuerpo y sus brazos recoge tumultos emocionales y descargas motrices para llevarlos a un espacio de confortable acogida humana y dotarlos de sentido.

“La acción interpersonal ha pasado, en parte, de las acciones y respuestas abiertas a los estados subjetivos internos que están detrás del comportamiento manifiesto” (Stern, 1985; pág. 158), lo cual sienta las bases para la construcción de un mundo emocional mentalizado, haciéndose posible la identificación de los afectos, su regulación y su expresión (Allen, Fonagy y Bateman, 2008). Se conforma así esa “función reflexiva” -que ha de permitir el desarrollo de la habilidad para dar una interpretación convincente a la conducta propia y a la del otro a partir de los estados mentales subyacentes a tales conductas- (*Ibid.*) y de un *sí-mismo* subjetivo (Stern, 1985; págs. 157-99) definido como “agente intencional” -lo cual es determinante para que el sujeto pueda hacerse cargo de sí mismo y de sus propios actos; y responsabilizarse así de las consecuencias de estos- (Fonagy *et al.*, 2002).

Cuando se produce este salto en el sentido del *self*, cuando se esboza un sentido de *sí-mismo* subjetivo, la sensibilidad y la empatía que el cuidador pueda desplegar pasarán a ser vividas por el bebé como una experiencia sustancialmente distinta, ya que podrá “sentir” entonces que el proceso empático que se ha creado entre él y su cuidador supone un puente que se tiende entre dos mentes (Stern, 1985; págs. 158-9): la empatía del cuidador se va a constituir ahora en un contenido directo de la experiencia del *infans*, lo cual supone un proceso decisivo para su desarrollo por cuanto, por primera vez,

se le puede atribuir una capacidad para la intimidad psíquica, para desear conocer y ser conocido en lo subjetivo; algo que podrá convertirse en una motivación poderosa y sentirse como un estado de necesidad (*Ibid.*).

“Finalmente, con la llegada de la intersubjetividad, la socialización por los padres de la experiencia subjetiva del infante pasa a ser la cuestión palpitante. ¿Ha de compartirse la experiencia subjetiva? ¿Cuánto de ella hay que compartir? ¿Qué tipos de experiencia subjetiva tienen que compartirse? ¿Cuáles son las consecuencias de compartir y de no compartir? En cuanto el infante tiene la primera vislumbre del dominio intersubjetivo, y los padres lo advierten, debe empezar a encarar estos interrogantes. Lo que en última instancia está en juego no es nada menos que descubrir qué parte del mundo privado de la experiencia interior es compartible, y qué parte cae fuera de los límites de las experiencias humanas reconocidas en común. En un extremo está la pertenencia psíquica al grupo humano; en el otro, el aislamiento mental” (Stern, 1985; pág. 159).

Efectivamente, la cuestión de la pertenencia psíquica a un grupo humano, el acceso a esa vivencia de pertenencia, resulta realmente importante, ya que supone una necesidad dominante para el individuo, que precisa sentirse incluido en ese universo afectivo y cultural como miembro con experiencias subjetivas potencialmente compartibles (en contraste con el no-miembro, cuyas experiencias subjetivas son totalmente únicas, idiosincráticas y no compartibles). Se trata de una dimensión psíquica de importancia radical, que sitúa en un extremo el aislamiento psíquico cósmico, la alienación, la soledad; en el opuesto, el sentimiento de transparencia psíquica, en el que no puede conservarse el menor recoveco de privacidad; y en un espacio intermedio, la posibilidad de existir como individuo que puede conectarse con su cultura y ubicarse en interdependencia con ella (Winnicott, 1963*b*) sin perder por ello un

remanso psicológico íntimo, propio, protegido del escrutinio que pueda proceder del exterior (Stern, 1985; págs. 170-1)¹²⁷.

Se juega de este modo, con la edificación de un *sí-mismo* subjetivo, la posibilidad de establecer un vínculo humano con otro ser de la misma especie, con el grupo al que se anhela pertenecer, con el universo cultural al que la criatura humana arriba y sin el cual el sujeto no puede tener existencia en tanto que individuo que forma parte del género humano. Y, sin embargo, si esto es así, si aspectos tan esenciales se dirimen a partir de la apertura de una escena intersubjetiva, no es sino porque sin ésta no es posible la constitución más elemental del ser humano como sujeto dotado de una mente en la que las pulsiones y las emociones se pueden radicar sin resultar aplastantes y tiránicas. Ciertamente, tal es la razón por la que resulta fundamental esa madre que se ofrece como “base segura” (v. gr. Marrone, 2001; pág. 43) desde la cual pueden explorarse las emociones; la figura materna que contiene a partir de su capacidad de *reverie*; el cuidador corrientemente preocupado que aporta sostén propiciando el entonamiento afectivo; la “madre ambiente” suficientemente buena cuya actitud mentalizadora (y que no puede existir si no facilita un “apego seguro”¹²⁸) permite el acceso a un mundo emocional habitable y que se construye en el diálogo preverbal con el bebé.

¹²⁷ Como señala el propio Stern (1985; pág. 171), las sociedades, en virtud de su estructuración social y política, pueden minimizar o maximizar las necesidades individuales de intersubjetividad. Del mismo modo que pueden facilitar o dificultar la conexión, identificación, verbalización y legitimación de estados emocionales, ofreciendo interpretaciones diversas para los mismos.

¹²⁸ Al final de la década de los setenta, los trabajos experimentales desarrollados por Ainsworth *et al.* (1978) a partir de la denominada “Situación Extraña” (sencilla prueba de laboratorio en la que se observaba la reacción de niños de entre 1 y 2 años ante la separación y el posterior reencuentro con el cuidador), culminaron con el establecimiento de cuatro categorías fundamentales relativas al apego: En el “apego seguro”, aparece en el niño ansiedad de separación y reaseguramiento al volver a reunirse con el cuidador, algo que se interpreta como vinculado a un Modo de Funcionamiento Interno (o modo de representación en la mente del niño del tipo de apego que se establece con el cuidador) que se caracteriza por la confianza en un cuidador cuya presencia le conforta. El “apego ansioso evitativo” se caracteriza por una llamativa falta de ansiedad en el niño tras la separación y un notable desinterés por el cuidador en el posterior reencuentro. Tal funcionamiento es interpretado como una peculiar forma de enfrentar la situación, como si al niño le faltara confianza en la disponibilidad del cuidador en lo que se refiere a su potencial para contener y calmar la angustia. Ello movería al niño a un intento de controlar precozmente las emociones, disminuyéndolas, eliminándolas o congelándolas a fin de no sentirlas dolorosamente sin el apoyo confiable de otro continente. El

Si ese diálogo progresa constante y exitosamente, la criatura humana se hallará, pues, ante la oportunidad de ir desplegando una teoría de la mente: ante la posibilidad de “tener la mente en mente” (Allen, Fonagy y Bateman, 2008; pág. 3) y atribuir estados mentales a sí mismo y a los demás en el esfuerzo constante por comprender y dar sentido a los funcionamientos propios y ajenos. Se inaugura así el espacio desde el que ir conquistando una capacidad de mentalización con la que poder conectar con la propia subjetividad y con la del otro.

La madre que es capaz de sobrevivir al ataque pulsional de su bebé, que no responde a él con una brutal retaliación y que se declara dispuesta a dejarse reparar por el gesto espontáneo de su criatura está ofertando un “apego seguro”, se está mostrando como figura confiable y está siendo capaz de emplear su mente para propiciar la existencia psíquica del *infans*. Algo que sucede, en términos generales, cuando, a través de la expresión manifiesta del bebé, el cuidador puede recoger el afecto que se ha puesto en juego, puede proponer un sentido para ese afecto y, al evidenciarlo como manejable y no destructivo, generar un lugar para el alumbramiento de la función reflexiva y la capacidad de mentalización de un *self* que empieza a configurarse como *self* subjetivo.

Esta idea, como apunta Fonagy (2001; págs. 174-5), estaría perfectamente expresada en la propuesta winnicottiana de una función simbólica que se instituye en el “espacio transicional” entre el niño y el cuidador

niño con “apego ansioso ambivalente/resistente” muestra ansiedad en la separación, y no se recupera al reunirse con el cuidador, generando la sensación de que exagera incluso el afecto como forma de asegurarse la atención y la disponibilidad del cuidador. Finalmente, en el “apego desorganizado/desorientado” se busca la proximidad del cuidador de maneras extrañas, acercándose al cuidador de espaldas, escondiéndose, quedándose inmóvil a mitad de un movimiento o mirando fijamente al espacio (Fonagy, 2001; pág. 26). Existe una muy sólida evidencia acerca de la íntima conexión entre la calidad del apego y la solidez de la función reflexiva o capacidad de mentalización del sujeto, de tal forma que sólo una figura cuidadora continente y confiable puede generar un “apego seguro” en el niño, al tiempo que sólo en una relación de “apego seguro” puede conformarse una buena capacidad de mentalización. El “apego seguro” remite a la capacidad de mentalización y viceversa (*Ibid.*; págs. 175 y ss.)

a partir de tres condiciones: 1) un sentimiento de seguridad asociado con la experimentación del mundo interno; 2) una oportunidad del niño para, de manera deliberada, poner un límite a la preocupación por los sucesos externos; y 3) una oportunidad para producir gestos espontáneos, creativos (Winnicott, 1953).

Profundizando en este planteamiento, es preciso subrayar una vez más la importancia que adquiere la función especular a la que Winnicott (1967) apela. Pues es esta función, articulada a partir del rostro de la madre, de su tono y de su voz, la que va a permitir esa asociación entre la experimentación del mundo interno y la vivencia del mismo con un sentimiento de seguridad acompañante. Ese espejo es el que va a explicar al bebé lo que está sintiendo (*"la madre lo mira y lo que ella parece se relaciona con lo que ve en él"* (*Ibid.*, pág. 148), pero comunicándole simultáneamente que tal sentimiento puede contenerse, que es posible hacer frente a la angustia, que tanto el mundo interior como el exterior están a salvo. En una suerte de combinación (en la respuesta del cuidador que proporciona un "apego seguro") en la que, al tiempo, se está a tono con el afecto del bebé y, sin embargo, se muestra también una emoción tranquilizadora, que neutraliza, regula y contiene.

Por otro lado, es indispensable en esos momentos que el bebé pueda estar atento a su propio estado interno, protegido de sucesos externos desbordantes: ello supone una figura materna que recoge y modula la pulsión y la emoción infantiles, y que pone al *infans* a salvo de la exposición a respuestas defensivas del cuidador, de descomunal impacto para él. La madre debe estar ahí, de una forma no intrusiva. Si no está disponible (si no sobrevive, por ejemplo, al ataque pulsional), o si inunda al bebé con su reacción defensiva (quizás desde la retaliación), éste se ve tan obligado a pensar sobre ella que pierde la oportunidad de concentrarse en un *sí-mismo* que está en construcción. En ese excesivo y prematuro preocuparse por el otro, pierde la oportunidad, pues, de adquirir la auténtica y genuina "capacidad de preocupación por el otro" (Winnicott, 1963a).

Finalmente, el bebé debe tener la oportunidad de generar gestos creativos espontáneos, gestos que están bajo su control, y que le permiten aportar desde un sentimiento de *self* y de sujeto agente (Fonagy, 2001; págs. 106-7).

Es posible así la construcción de una "función reflexiva", de una "teoría de la mente" -o una teoría de la teoría de la mente, como apunta Marrone (2001)-, de una "capacidad de mentalización" como función simbólica específica (Fonagy, 2001; pág. 175) que permite a un ser humano interpretar su propia conducta y la de los demás en términos de "supuestos estados mentales" (*Ibid.*).

"La función reflexiva o de mentalización capacita al niño para formarse un concepto sobre las creencias, sentimientos, actitudes, deseos, esperanzas, conocimientos, imaginación, pretensiones, planes, etc., de los otros. Al mismo tiempo, debido a que pone significado a la conducta de los otros y la hace predecible, es también capaz de ser flexible para poder activar –entre los múltiples grupos de representaciones *self* otros- el más apropiado para un contexto interpersonal particular. La exploración del significado de las acciones de los otros, está ligada, de manera esencial, a la habilidad del niño de calificar y encontrar sentido a su propia experiencia. Esta habilidad juega un papel crucial en la regulación del afecto, control pulsional, dominio sobre el *self*, y experiencia del *self* como agencia" (*Ibid.*).

Lo cual es tanto como decir que esa capacidad de mentalización remite a la fortaleza del *self* como soporte para el enraizamiento de un mundo pulsional que no resulte desbordante ni esclavizante; a la posibilidad de una conexión con un mundo interno que se torna pensable, comprensible y contenible; a la premisa fundamental para abandonar la condición de sujeto sujetado y hacerse cargo de uno mismo como sujeto del deseo y de la falta. Bagaje psíquico fundamental con el que ha de contarse para emprender la travesía edípica con

mínimas garantías, para afrontar la función paterna y la instauración de una ley que se interioriza y se hace propia, para darse la opción de una vida en libertad y en la que las propias inclinaciones pueden ser sometidas gracias a la posesión de una estructura moral y una convivencia con la falta que nos hace verdaderamente humanos. Bagaje psíquico fundamental para la construcción de un sujeto neurótico que puede verse libre de la condición de enfermo neurótico.

Porque a partir de esa capacidad de mentalización habrá de gestarse la posibilidad de construir una mente en la que aquellos elementos propios del psiquismo encuentran su ubicación en ese espacio psíquico que los sujeta, sin que sea necesario su derivación sintomática.

Efectivamente, si hemos de pensar con el Freud que ya en 1894 proponía que la histeria patológica es *histeria de defensa*¹²⁹; si hemos de concluir, pues, que el elemento patógeno fundamental en la neurosis será el intento de neutralización de la representación intolerable, y no tanto la representación en sí; si debemos asumir que será lo desafortunado de la defensa lo que conferirá una mayor virulencia a la representación que se pretendía neutralizar; si la desventura neurótica ha de devenir tal como consecuencia de la imposibilidad para convivir con ideas y afectos que, desmesurados e intolerables, han de reprimirse, disociarse, arrinconarse; si es la propia expulsión del campo de la conciencia la que (en el intento de evitar un sufrimiento intenso, una tensión brutal e insoportable) conduce al dolor en el síntoma; si la represión resulta, pues, un remedio fracasado, pues “más que sufrir un dolor de sumisión al malestar, el yo sufre un dolor de protesta contra ese malestar” (Nasio, 2007; pág. 37); si sólo con la reasimilación de esos cuerpos extraños -que toman sentido y se tornan aceptables cuando se concilian con la propia historia y el propio psiquismo- se hace posible el acceso a una convivencia con el propio malestar ya en el ámbito del vivir cotidiano; si hemos de aceptar tales premisas, no cabe duda entonces de que sólo un sujeto

¹²⁹ Cfr. capítulo IV de esta tesis doctoral.

crítico con capacidad para pensar sobre su deseo y su pulsión, de construir un relato en el que tienen cabida su mundo representacional y su universo emocional, podrá acceder a una convivencia con la falta que no queda alienada en el síntoma.

Lo cual es tanto como decir que del mismo modo que se hace imprescindible la función de un padre que en un mismo gesto prohíbe (el goce incestuoso) y libera (de ese mismo goce enloquecedor), resulta esencial la función previa de una figura materna que al sostener y contener, al proveer de un aparato para pensar, al ofrecerse con una actitud mentalizadora, hace posible la constitución en el *infans* de una mente dotada de una función reflexiva a través de la cual es posible afrontar la aventura edípica.

En la conceptualización que Fonagy lleva a cabo (v. gr. Fonagy, 2001), tal actitud mentalizadora, a partir del establecimiento de una relación de “apego seguro” entre el niño y el cuidador, supondría el desarrollo de una sofisticada¹³⁰ propuesta comunicacional en la cual este último fuese capaz de: 1) Transmitir al niño que se da cuenta de su estado mental, que lo registra, que no lo ignora. 2) Transmitir en ese mismo gesto un mensaje de legitimación de tal estado mental. 3) Atemperar y dotar de sentido a ese estado mental, de forma que lo que se devuelve al niño es la sensación de que tal estado puede contenerse, que no es desbordante. Efectivamente, esto quiere decir que el cuidador debe reflejar el estado mental del niño, pero no exactamente, sino metabolizadamente. Esa contención exitosa tiene un efecto positivo en el sentimiento de seguridad del niño, y en su capacidad reflexiva. En contraste con esto, si el cuidador devuelve una actitud de rechazo del sentimiento del niño, o bien transmite, con una actitud excesivamente preocupada, una sensación de ansiedad y desbordamiento, se habrá producido un fracaso en esa tarea materna, perdiéndose la oportunidad de que el niño internalice una representación manejable y sana de sus estados mentales (Fonagy, 2001;

¹³⁰ Y, sin embargo, absolutamente intuitiva en una “madre corriente dedicada” (Winnicott, 1956a).

págs. 175-6). Algo fundamental, pues de dicha oportunidad, de la continuidad en dichas oportunidades, dependerá el capital psicológico con el que el *infans* habrá de dar “ese paso que se debe dar”, y con el deberá afrontar el itinerario edípico, la tramitación de la castración y la conquista del deseo y de la ley.

La posibilidad, pues, para la instauración en el ser humano de una razón práctica incondicionada, de la ley moral sin la que no puede darse una gramática de la libertad, pasa necesariamente por un psiquismo capaz de albergar dicha ley. Un psiquismo lo suficientemente bien constituido, lo suficientemente sólido, lo suficientemente dotado como para permitir la recepción de una educación moral (Winnicott, 1963*c*). Tal psiquismo, condición de posibilidad del sujeto poseedor de conciencia moral, capaz de sostener su deseo y de encarar la falta, habrá de ser aquél que se sostiene sobre la consistencia subjetiva (e intersubjetiva, naturalmente) de una función reflexiva tal que pueda garantizar la capacidad para la preocupación por el otro (Winnicott, 1963*a*) y el establecimiento de un sentimiento de culpa genuino (Winnicott, 1958*b*). Esta función reflexiva que, como base del *sí-mismo* subjetivo con capacidad para una educación moral, habrá de hundir sus raíces en un espacio mental que sólo podrá extenderse y esponjarse y ser tierra de cultivo a partir de una materia prima seminal de naturaleza relacional e intersubjetiva. Porque el bebé no puede existir en ausencia de la madre; porque es inconcebible como tal al margen de la relación con el cuidador: es la relación -y no el individuo- la que debe ser asumida como la unidad primaria de la existencia (Marrone, 2001; pág. 137), dado que es en ella (y sólo en ella) donde puede abrirse ese espacio en el que ha de gestarse el paraíso de ilusión constitutivo de la minoría de edad. Sólo a partir de su presencia puede arrancar el avance hacia la desilusión necesaria, hacia la superación de la minoría de edad, hacia el abandono del paraíso. Sólo desde ahí es posible arrostrar el asalto a la mayoría de edad, constituirse en sujeto neurótico, hacerse con una histeria sin síntomas, alcanzar una existencia en la que es posible convivir con el infortunio corriente.

Así, de este modo, será preciso concluir que son las experiencias subjetivas de *sí-mismo* y del otro –así como la posibilidad una comunicación entre ambas- las unidades de partida fundamentales para una psicología del desarrollo (Stern, 1985; pág. 160). Porque sólo desde la experiencia intersubjetiva puede accederse a la propia subjetividad, del mismo modo que sólo en esa experiencia intersubjetiva básica y de importancia suprema que es el compartir afectos y estados emocionales¹³¹ puede construirse un *sí-mismo* lo suficientemente sólido como para proporcionar una base que pueda servir de asiento al mundo afectivo y pulsional. Será esa base la que habrá de permitir que las emociones y las pulsiones, en lugar de brotar alienantes, traumatizantes y esclavizantes, puedan ser razonablemente manejadas y moduladas por un yo que, vigilado y protegido por un superyó firme, se despliega en un individuo dotado de ley y libertad¹³².

En el esfuerzo por comprender el proceso de nacimiento del *self*, probablemente haya sido D. N. Stern el autor que, en las últimas décadas, mejor ha explicado, a partir de una sólida base teórica y experimental, el modo en que, en el encuentro cotidiano “momento a momento” entre el bebé y el cuidador que ejerce una función materna (Stern, 1985; pág. 172), se sustancia el elemento clave de la relación de apego seguro y con potencial mentalizante¹³³. Dicho elemento, de delicada simplicidad aparente y refinada complejidad subyacente, consistiría en un doble proceso de resonancia emocional y comunicación en el que, a partir de la posibilidad empática de comprender y sentir algo próximo a lo que está sintiendo el otro, puede llegarse a acordar con ese otro que estamos compartiendo con él una experiencia emocional. Algo que se pone en movimiento sin que sea posible aún apoyarse

¹³¹ Tanto desde el psicoanálisis como desde muchas voces de la psicología del desarrollo se postula que los afectos son tanto el *medio* como el *contenido* primarios de la comunicación humana (Stern, 1985; pág. 166).

¹³² Autores como Damasio, plantean que la posibilidad de sentir las emociones de un modo tal que haga posible una cierta flexibilidad para responder ante ellas es, sin duda, algo que podríamos poner en relación con lo que llamamos libertad (Fernández Liria y Rodríguez Vega, 2009; págs. 6-7).

¹³³ En opinión de Marrone (2001; pág. 145), Stern puede ser considerado como una figura fundamental en el estudio de cómo el mundo representacional de los padres influye sobre la construcción del mundo representacional de los hijos.

en el lenguaje, sin que la madre (vale decir, aquél que ejerza esa función) tenga un conocimiento consciente de lo crucial de esta tarea y sin otro impulso que el de dos interlocutores decididos natural y espontáneamente¹³⁴ a jugar un juego que ha de marcar el destino del psiquismo del ser humano en ciernes: Stern (*Ibid.*; pág. 175), denomina a este proceso “entonamiento afectivo”¹³⁵.

Dicho entonamiento surge impulsado por madres que, al parecer de una manera intuitiva -al menos en esas madres dotadas de una “preocupación maternal primaria” (Winnicott, 1956*a*)-, y en un momento en el que el bebé ha superado ya la fase de “dependencia absoluta” (Winnicott, 1963*b*), trascienden lo imitativo en la relación con su bebé a partir de la comprensión de que el *infans* ha accedido a un nuevo estatuto como compañero potencialmente intersubjetivo (Stern, 1985; págs. 174-5).

Efectivamente, los entonamientos, que parecen resultar ideales a fin de cumplir con la función básica de que se puedan compartir intersubjetivamente los afectos sin el apoyo del lenguaje en la relación madre-bebé, no pueden construirse desde simples imitaciones de los actos comunicacionales del bebé, y, como procesos de gran complejidad, deben presentar las siguientes características:

- 1) “Dan la impresión de que se ha producido cierto tipo de imitación. No hay una traducción fiel de la conducta abierta del infante, pero sí alguna forma de apareamiento”.

¹³⁴ En un planteamiento que evoca las tesis winnicottianas, la espontaneidad de la madre, su funcionamiento genuino y natural, es el que permite que el entonamiento con el bebé vaya más allá de una “imitación rampante”, que conllevaría un actuar automatizado y ridículamente robótico, ineficaz a efectos de hacer posible el nacimiento de algo tan delicado y complejo como la experiencia de intersubjetividad afectiva (Stern, 1985; pág. 177).

¹³⁵ Pese a que la expresión original en inglés “affect attunement” se traduce con frecuencia como “sintonía afectiva” (v. gr. Fernández Liria y Rodríguez Vega, 2009; pág. 9), es importante que no se pierda en la traducción el matiz de acompañamiento activo que la madre lleva a cabo, y que está más presente en el término “entonamiento afectivo”. Efectivamente, lo que Stern trata de subrayar no es una coincidencia afectiva de hecho, ni la mera recepción o comprensión que la madre podría llevar a cabo de los afectos del bebé. Lo que a juicio de Stern se juega es un “ponerse a tono” activo de la madre con el bebé. O bien, en un “misattunement” o desentonamiento, un “dar el tono” de la madre al bebé, lo que podría también expresarse como una “afinación” de la madre de los afectos del bebé (Stern, 1985; pág. 175 *n*).

- 2) "El apareamiento es en gran medida transmodal. Es decir que el canal o la modalidad de la expresión utilizados por la madre para reflejar la conducta del bebé son diferentes del canal o la modalidad empleados por el propio infante". Por ejemplo, la madre puede reflejar con la voz los movimientos del bebé, o moverse ella entonando con los sonidos emitidos por el bebé".
- 3) "El objeto del apareamiento no es la conducta de la otra persona *per se*, sino algún aspecto de esa conducta que refleja sus estado emocional. La referencia fundamental del apareamiento parece ser el estado emocional (inferido o aprehendido directamente), no el acontecimiento conductual externo.

De modo que lo que aparentemente se aparea son expresiones del estado interior. Estas expresiones pueden diferir en forma y modo, pero en cierta medida son intercambiables como manifestaciones de un estado interno único y reconocible. Se diría que estamos tratando con la conducta como expresión y no como signo o símbolo, y los vehículos de la transferencia son metáforas o términos análogos"¹³⁶. (*Ibid.*; pág. 177).

Se hace posible, de este modo, que los participantes en el juego de entonamiento, madre y bebé, de una forma en gran medida inconsciente, tomen como referente de su comunicación el estado emocional interior, lo cual se articula sobre la base de un resonar emocional de la madre, que refunde la expresión emocional infantil en otra forma de expresión que traduce, pero no exactamente, el estado emocional original del *infans*.

¹³⁶ Idea ésta que encaja perfectamente con el ideario psicoanalítico, su escucha y su aproximación psicoterapéutica a los síntomas, a la neurosis, a la histeria. En palabras de Israël (1976; pág. 106), "el síntoma, como el conjunto de la histeria, es portador de un mensaje, quizá torpe, a menudo irritante, siempre doloroso para quien lo transmite. Este mensaje inconsciente, que emana del inconsciente, sólo adquiere sentido cuando se descifra. La dificultad por descifrar estriba en que aquellos a quienes va dirigido el mensaje están cogidos en la misma red, en el mismo sistema de actitudes, de costumbres y de pensamientos que han forzado al histérico a recurrir a un mensaje cifrado del síntoma".

Con toda probabilidad, este sutil proceso pueda colocarse en el origen de la construcción de un *self* capaz de afrontar el mundo emocional, regularlo, compartirlo, comunicarlo, sostenerlo, apalabrarlo. Porque en esta forma de estar con el otro, en los entresijos de esa relación aún bicorporal (Winnicott, 1963*a*; pág. 107), es posible el desarrollo de la función de “sostén” (Winnicott, 1960*a*); es posible existir y sentir que se existe en la mente del otro al mirar a un otro que devuelve esa mirada y en la que uno puede verse (Winnicott, 1967; pág. 148)¹³⁷; es posible vivir la experiencia de una madre que contiene (Bion, 1962); es posible la edificación de una función reflexiva (Fonagy *et al.*, 2002). Y ello en base a las experiencias de entonamiento, en las que se facilita la experiencia de “comunidad” con el otro (Stern, 1985; pág. 184) y a los denominados por Stern (*Ibid.*) “desentonamientos”, en que la madre, al mantenerse, deliberadamente o sin pretenderlo, por encima o por debajo del tono afectivo propuesto por el *infans*, permite llevar a cabo una “afinación” que evoca a la perfección la idea bioniana de *reverie*. Efectivamente, en esa afinación, lo que la figura materna consigue es un “deslizarse en” el estado emocional del infante hasta el punto de poder captarlo, expresándolo a continuación lo bastante modificado como para modular el afecto y la conducta del niño pero sin que llegue a producirse una fractura en el sentido de un entonamiento en proceso (*Ibid.*; pág. 185).

Estos procesos resultarán absolutamente esenciales para la constitución de un psiquismo garante de una convivencia saludable y verdadera con un mundo emocional, subjetivo e intersubjetivo que puede, gracias a ellos, encontrar acomodo en la mente de la criatura humana. Pero no sólo eso. Esa “madre suficientemente buena”, ese “cuidador sensible” no va a ser sólo aquél que facilite una protección contra un movimiento de “abolición del pensar y del sentir” (Bleichmar, 1997; pág. 322): de esa experiencia intersubjetiva, continuada y privilegiada, de esas afinaciones va a depender, asimismo, la

¹³⁷ “¿Qué ve el bebé cuando mira el rostro de la madre? Yo sugiero que por lo general se ve a sí mismo. En otras palabras, la madre lo mira, y lo que ella parece se relaciona con lo que ve en él” (Winnicott, 1967; pág. 148).

propia fuerza y la vitalidad del deseo (*Ibid.*; pág. 130), lo cual no resulta en absoluto un tema menor si hemos de coincidir con Kant (1784; pág. 17) en que son la pereza y la cobardía –tan opuestos a la pujanza vital del deseo– los aliados fundamentales del hombre que se abandona a permanecer siempre en minoría de edad.

Y, por otro lado, serán estos entonamientos los que hayan de servir como peldaños para la conquista de un lenguaje capaz de poner palabras a los afectos, a los sentimientos, a las reglas morales, a las leyes y a las cosas del mundo que se ha de habitar. En palabras de Stern (1985; pág. 199):

“Un entonamiento es una refundición, una reformulación de un estado subjetivo. Trata al estado subjetivo como referente, y a la conducta abierta como una de las posibles manifestaciones o expresiones del referente. Por ejemplo, el nivel y la calidad de la exuberancia pueden expresarse como una vocalización única, como un ademán único, o como un gesto facial único. Toda manifestación es en alguna medida sustituible como significante reconocible de un estado interior. Y de esa manera el entonamiento funde las conductas por medio de la metáfora y la analogía no verbales. Si uno imagina una progresión evolutiva desde la imitación hasta los símbolos, a través de la analogía y la metáfora, este período de la formación del sentido de un sí-mismo subjetivo proporciona la experiencia con el término análogo en forma de entonamientos, un paso esencial para el empleo de símbolos”.

Ahora bien, ese salto desde la experiencia comunicacional intersubjetiva preverbal hacia el intento de una aprehensión verbal del mundo (externo e interno), ese nombrar las cosas como forma de mantenerse unido a ellas pero separándose de ellas, esa dolorosa travesía desde la relación bicorporal definida por Winnicott (1963a; pág. 107) hasta la experiencia triangular en la que un tercero (padre, ley, palabra) se hace presente, dista de ser sencilla y se anuda indefectiblemente con la pérdida.

En ese sentido, Stern (1985; pág. 214) señala cuán frecuentemente se suele pensar que el lenguaje funciona de un modo "ideal", con capacidad perfecta para transformar en palabras la experiencia global no verbal. Rara vez sucede así, siendo que el lenguaje se limita a aferrar sólo un trozo del conglomerado de sentimientos, sensaciones, percepciones y cogniciones que constituyen la experiencia global no verbal, manteniendo esta última una existencia como experiencia intraducible a un registro verbal. En ocasiones, la versión lingüística y la versión experimentada globalmente pueden no convivir en buenos términos, siendo muy posible que ésta quede fracturada, pobremente representada, extraviada, abocada a una existencia transnombra y mal comprendida (*Ibid*). Se genera así una suerte de discontinuidad en la experiencia, en el sentido de que aspectos muy complejos de tipo sensorial y sentimental son reducidos y constreñidos en lo verbal a una "versión oficial" miserable en comparación con su referente global, que permanecerá soterrado en tanto en cuanto no se den las condiciones que permitan la supresión o la superación de la categorización verbal establecida (*Ibid.*; pág. 216).

Del mismo modo que se requiere de un cuidador sensible y capaz de comprender para que *infans* pueda emprender la construcción de una subjetividad compleja, rica, y capaz de abarcar y sostener un mundo emocional lleno de matices; del mismo modo que es necesario un interlocutor que haga posible en el bebé la elaboración de un universo de experiencias preverbales en el que quepa tanto lo erótico como lo agresivo, lo placentero o lo penoso, con todos sus matices; de ese mismo modo se hará preciso para el niño un cuidador dispuesto a emprender con él la lucha con la naturaleza peculiar del lenguaje y el significado a fin de consensuar el sentido de un mundo narrativo que se resista a la escotomización y combata el reduccionismo simplón. Sólo de ese modo será posible salir del bosque en el que las cosas pierden su nombre (Carroll, 1871) y acceder a un espacio habitable.

Para lo cual, es evidente, sería preciso ser acogido por un otro que, más allá de un sistema de técnicas, aportase, como un buen hermeneuta que se ofrece a conversar, un universo de palabras y relatos capaces de abrazar el mundo afectivo del ser humano. Estaría ahí esa condición de posibilidad del sujeto neurótico, antecedente necesario del sujeto crítico. Ahí, también, la puerta de acceso a una histeria exitosa, desde la que traspasar el umbral edípico para hacerse con la ley fundante que permite sostener la falta y asimilar el infortunio corriente.

El fracaso de la histeria y el triunfo del síntoma. Derribo del pensamiento psicológico en la era del hiperconsumo.

El capitalismo de ficción (Verdú, 2003), representante excelso de la posmodernidad, muestra en su vaporosa y risueña irrupción en la cultura de Occidente, la sencillez incruenta con la que todos estos complejos empeños por comprender y dotar de sentido y de lenguaje a la vida son declarados un engorro inútil y anticuado que debe sustituirse con urgencia por un etiquetado claro y sin matices. Los grandes relatos han de considerarse “superados”, se impone la instauración de discursos livianos y políticamente correctos y se exige una conceptualización del mundo y sus fenómenos que permita el diagnóstico preciso e indudable y la solución tecnológica correspondiente. Limpio y fácil. Y con una cobertura científica irrefutable...

Rendueles (2009; pág. 222 y ss.) nos permite ver cómo la histeria, otro gran relato, fue arrinconada por un empuje científico posmoderno tan eficaz en el vaciar de contenido los conceptos como en el crear realidades mucho más acordes con el neocapitalismo. Porque, efectivamente, si en la lógica científica de la modernidad lo evidente es aquello a lo que no podemos dejar de asentir, lo que es tan verificable que se nos impone más allá de lo opinable, en la modernidad líquida (Bauman, 2000) fue “algo tan científico como una apretada votación” lo que permitió formalmente que el concepto de histeria, proscrito a partir de entonces, pasase a convertirse en “un término sin uso clínico”, en “un

fósil lingüístico del campo psiquiátrico” (Rendueles, 2009; pág. 222). A mediados de la década de los ochenta del siglo XX la Asociación Psiquiátrica Americana decidía así que tanto la histeria como las neurosis debían desaparecer de una nosología que, postulándose como “basada en la evidencia” (Rendueles, 2004*b*; pág. 25), “empírica y ateórica” (*Ibid.*; pág. 223), se impuso como hegemónica de manera inmediata. Algunos de los argumentos fuertes para justificar la necesidad de dejar a un lado “ese cajón de sastre llamado histeria” (*Ibid.*; pág. 224) resultan sonrojantes de puro endebles, y pueden servir de ejemplo la acusación de que se trataba de un rótulo polisémico (algo inevitable, dada su complejidad) o los asertos feministas, que aludían a las connotaciones sexistas o insultantes del término (*Ibid.*; pág. 222)¹³⁸.

Lógicamente, a pesar de este empeño por redactar el obituario de la histeria, ésta no ha dejado de demandar su espacio en las consultas, optando por presentarse con ropajes contemporáneos a fin de ganarse un buen nombre en la nueva academia psiquiátrica, y recurriendo a una intensidad y un abigarramiento sintomáticos por completo exagerados. Y todo ello en la búsqueda de un interlocutor, sujeto supuesto saber, que ha de estar forzosamente en la escena sanitaria y que carecerá por completo, y por la misma razón, de las herramientas hermenéuticas que Freud había introducido en el campo de la Medicina (*Ibid.*; pág. 225) y que en la sociedad del espectáculo (Debord, 1967) pasan a ser consideradas como impropias de una ciencia seria¹³⁹.

No puede dejar de ser así si observamos algunos rasgos esenciales del *zeitgeist* que acoge hoy a un ciudadano que ha dejado de serlo para convertirse en mero consumidor.

¹³⁸ Rendueles (2004*b*; pág. 25) concluye que el Manual Diagnóstico y Estadístico –DSM, en sus siglas inglesas- de los Trastornos mentales “es una clasificación de las enfermedades psiquiátricas tan estúpida como hegemónica cuya estulticia sólo es comparable a la asombrosa repercusión social que ha tenido.”

¹³⁹ Es riguroso y ajustado el señalamiento de Rendueles (2004*b*; pág. 29) a este respecto: la nueva psiquiatría, a partir de su “fascinante banalidad taxonómica”, ha devenido en una “tecnocracia insignificante sorprendentemente parecida a las ‘teorías’ que aparecen en los libros de autoayuda.”

La expresión *sociedad de consumo*, que apareció por primera vez en Estados Unidos en los años veinte, se popularizó en el mundo occidental en las décadas de los cincuenta y sesenta y preludió la explosión del sesenta y ocho parisino. Definir, sin embargo, a la sociedad del cambio de milenio como una sociedad de consumo resulta, como señala Verdú (2005), tan ocioso como redundante, puesto que, en la actualidad, o hay consumo o no hay sociedad. En efecto, el *capitalismo de ficción*, tiene como protagonista a un sujeto consumidor que, más allá del superindividualismo de los años ochenta, actúa en busca de una felicidad que se relaciona especialmente la construcción de una identidad a exhibir y con los múltiples nexos que -desde esa identidad- establece con los demás, por efímeros y superficiales que estos contactos sean (Verdú, 2003; Verdú, 2005). Ser consumidor no es pues hoy una característica episódica o accidental, sino que constituye una condición central del ciudadano que crea una escena personal, accede a una experiencia de significados, ejerce una identidad, desarrolla toda una conciencia de derechos sociales e individuales y se erige en sujeto crítico y activo a través del consumo.

Por otro lado, la sociedad de consumo es inconcebible sin el desarrollo masivo de los medios de comunicación, pues la una remite a los otros al tiempo que estos remiten a la primera. Así, los *media* actúan como la visión de la sociedad mientras la sociedad, al otro lado de la pantalla, va conformándose con la visión de los *media* (Verdú, 2005).

Son estos aspectos de enorme relevancia, puesto que la era de la medicalización de la vida y la sociedad descrita por Illich (1974), esa era en la que los avances médicos se ponen al servicio del fortalecimiento del crecimiento industrial y no del crecimiento personal (*Ibid.*; págs. 539-40), es difícilmente comprensible si no se atiende al factor consumo y a la acompañante trivialidad de los *media*. Consumo, probablemente también, de nuevas enfermedades; ciertamente, también de las más variadas y atractivas terapéuticas. Y, por supuesto, de las cada vez más frecuentes *no enfermedades* que, presentadas

con los logotipos irresistibles de algún diagnóstico a la moda, generan un creciente número de enfermos imaginarios para los que se proponen de inmediato todo tipo de abordajes farmacológicos o multidisciplinares (Ford, 1997; Rivière, 2004). Algo muy cercano a la idea propuesta por Illouz de un "capitalismo emocional" (2006; págs. 19-20) en el que las prácticas y los discursos emocionales y económicos se configuran mutuamente.

Ciertamente, en el neocapitalismo hipermoderno, en el que la sociedad se define por un consumo que se legitima fundamentalmente desde saberes científicos que lo declaran necesario para resolver necesidades acuciantes, el mundo emocional del ciudadano consumidor, su subjetividad o su lectura de las relaciones, se troquela a partir de un imaginario nosográfico en el que no hay displacer intraducible a síntoma patognomónico de una enfermedad descrita, validada y rotulada. Queda excluida la posibilidad de legitimar el infortunio corriente como parte ineludible de la existencia, del mismo modo que resulta inconcebible la asunción de la carencia y de la falta e intolerable la conculcación del derecho a ser eternamente un irresponsable y feliz menor de edad (Bruckner, 1995; Bruckner, 2000). ¿O es que acaso los divinizados científicos y sanadores no habrán de resolver con presteza y eficacia las aflicciones del sujeto demandante de la posmodernidad?

Como apunta aguda, despiadada y brillantemente Illich (1974; págs. 634-5):

"En una sociedad moribunda predomina la creencia de que la mala salud definida y diagnosticada es infinitamente preferible a cualquier otra forma de etiqueta negativa o a la falta de etiqueta. Es mejor que la desviación moral o política, mejor que la pereza, mejor que la ausencia deliberada de trabajo. Cada vez más personas saben subconscientemente que están hartas de sus empleos y de sus pasividades ociosas, pero desean que se les mienta y se les diga que una enfermedad física las releva de toda responsabilidad social y política.

Quieren que su médico actúe como abogado y sacerdote. Como abogado, el médico exceptúa al paciente de sus deberes normales y lo habilita para cobrar el fondo de seguros que le obligaron a firmar. Como sacerdote, el médico se convierte en cómplice del paciente creando el mito de que éste es una víctima inocente de mecanismos biológicos y no un desertor perezoso, voraz o envidioso de una lucha social por el control de los instrumentos de producción. La vida social se transforma en una serie de concesiones mutuas de la terapéutica: médicas, psiquiátricas, pedagógicas o geriátricas. La demanda de acceso al tratamiento se convierte en un deber político, y el certificado médico en un poderoso recurso para el control social”.

En la posmodernidad, en la que realidad y ficción resultan difícilmente distinguibles, en la que, como planteaba Gergen (1991) en los primeros noventa, la verdad atraviesa por dificultades y en la que se rechaza la desgracia como elemento constitutivo de la condición humana y con la que es preciso convivir, la enfermedad se ha introducido en la vida cotidiana como la gran fantasía que explica y justifica cualquier tipo de malestar, social o individual (Bruckner, 2000; Verdú, 2003; pág. 209). Porque es más que difícil que quede espacio y tiempo para que pueda ejercerse una función materna en la que, al margen de los consumibles y los remedios tecnificados, pueda ofrecerse una actitud mentalizadora para recoger el sufrimiento y hacerlo comprensible y manejable. Porque no hay lugar para una función paterna que instituya la ley y la libertad, toda vez que aquella es percibida como una descomunal agresión al inalienable derecho posmoderno a la felicidad. Porque se considera inasumible que la desdicha corriente pueda ser contenida por una madre corriente dedicada. Porque se impugna todo relato complejo y que anime a pensar y a conversar. Porque carecemos ya de un lenguaje en el que quepa un discurso que no sea el de un displacer que equivale a un síntoma; el de un síntoma que conlleva un diagnóstico; el de un diagnóstico que requiere una técnica pautaada o una píldora expendida por el mercado. Porque la histeria normal, al igual que la noción de histeria, ha sido proscrita en los tiempos hipermodernos. Se ha

proscrito su relato y se la ha condenado al fracaso. "Histeria desbordada", histeria fracasada desde el momento en que se ha fracturado su discurso con la violenta interrupción del síntoma, lo que obliga al histérico a callar y exhibir su cuerpo herido en lugar de su grito (Israel, 1976; pág. 188). Y todo ello en la supuesta era del triunfo de la ciencia. De la hipertrofia de los diagnósticos psiquiátricos y de una psicologización de la vida cotidiana en la que ya no cabe el pensamiento psicológico.

El infortunio corriente, ya desde el doloroso sentimiento de carencia del *infans* al que se le hace esperar en la lactancia, se transforma, sin un otro con actitud mentalizadora que lo contenga, en signo mórbido de una enfermedad a tratar. Sin esa madre corriente dedicada y con capacidad de *reverie*, sin su presencia y su capacidad para el entonamiento afectivo, se derrumba la posibilidad de construcción de una subjetividad en la que se contienen y se sostienen las emociones que duelen. Sin ese *self* subjetivo rico y complejo, el salto a un *self* verbal consistente se hace en el vacío. Y sin palabras con las que poner nombre a las cosas y narrar la propia vivencia, es extremadamente penoso el abandono del paraíso y el afrontamiento del itinerario edípico. Pues no habrá forma de hacerse con un estatuto de sujeto neurótico, ni de hacerse con la falta sin esas herramientas que anticipan la hermenéutica. Ni habrá modo de conquistar la ley fundante que remite a la libertad del sujeto crítico dotado de conciencia moral. No será posible la saludable sumisión de la histeria asintomática al malestar ni al yugo de la ley. Y será inevitable la condena a una histeria fracasada, histeria de defensa (Freud, 1894), que acosada por representaciones psíquicas intolerables haya de derivar hacia la patología su incapacidad para dar acomodo a los sentimientos de desdicha.

Porque no hay lugar, sin una madre suficientemente buena, para la construcción de una estructura psíquica saludable y compleja; no hay lugar, sin un tercero capaz de ejercer la función paterna, para un psiquismo capaz de liberar al sujeto neurótico. Y no hay lugar, sin un sujeto neurótico, para el nacimiento de un sujeto crítico. Con lo que no existirá una sociedad ilustrada si

es el capitalismo y sus simulacros de leyes las que allanan e invaden un espacio que debería habitar el ciudadano libre. Tendremos, pues, fibromialgia, fatiga crónica, pero no histeria. A no ser que sea posible llamar a la revolución ilustrada.

Porque tal y como planteaba Chesterton (1910; pág. 199) hace ahora 100 años:

“La parábola y el propósito de estas últimas páginas, y sin duda de todas ellas, es ésta: afirmar que debemos empezarlo todo de nuevo enseguida, y empezar por el otro extremo. Yo empiezo por el pelo de una niña. Sé que eso es una buena cosa en cualquier caso. Cualquier otra cosa es mala, pero el orgullo que siente una buena madre por la belleza de su hija es bueno. Es una de esas ternuras inexorables que son las piedras de toque de toda época y raza. Si hay otras cosas en su contra, hay que acabar con esas otras cosas. Si los terratenientes, las leyes y las ciencias están en contra, habrá que acabar con los terratenientes, las leyes y las ciencias. Con el pelo rojo de una golfilla del arroyo prenderé fuego a toda la civilización moderna. Porque una niña debe tener el pelo largo, debe tener el pelo limpio; porque debe tener el pelo limpio, no debe tener un hogar sucio; porque no debe tener un hogar sucio, debe tener una madre libre y disponible; porque debe tener una madre libre, no debe tener un terrateniente usurero; porque no debe haber un terrateniente usurero, debe haber una redistribución de la propiedad; porque debe haber una redistribución de la sociedad, debe haber una revolución”.

La cultura hace tolerable el dolor interpretando su necesidad; sólo el dolor que se percibe como curable es intolerable.

Ivan Illich, 1974

El tratamiento médico de enfermedades inexistentes produce con frecuencia cada vez mayor *no enfermedades incapacitantes*.

Ivan Illich, 1974

Es fácil adivinar cómo se multiplicará la desorientación frente al neurótico cuyas preguntas son inconscientes y cuyos síntomas, especialmente cuando se trata de histeria, evocan más o menos lejanamente una enfermedad orgánica. Para tratar tales casos, al médico sólo le queda una solución: convertirlos en enfermos. A esta enfermedad creada por el médico se le reserva el nombre de enfermedad iatrógena.

Lucien Israël, 1976

VI

FIBROMIALGIA: ¿NÉMESIS MÉDICA?

En un sentido restringido, se emplea la denominación clínica de *Fibromialgia* (FM) para referirse a un síndrome de dolor crónico de etiología desconocida.

Efectivamente, no existe certeza alguna en lo referente al origen de este cuadro clínico, si bien se acepta con frecuencia en la actualidad la validez de un

modelo que enfatiza como elemento explicativo fundamental la alteración en el funcionamiento de las áreas del Sistema Nervioso Central responsables de la “interpretación” de los estímulos dolorosos, lo que podría conducir a un umbral del dolor disminuido en estos pacientes (v. gr. Ablin y Buskila, 2010). En este sentido, las investigaciones más recientes, que definen la FM como un “estado hiperalgésico”, sugieren así, como causa más probable, una alteración generalizada en los modos en que el cerebro y la médula espinal llevan a cabo el procesamiento de la información relativa a las señales dolorosas (Arnold y Clauw, 2010), así como una posible disfunción en los sistemas endógenos de inhibición del dolor (Smith y Barkin, 2010). Se ha tratado vincular tal posible causa con observaciones que apuntan a una reducción en los niveles de ciertos neurotransmisores, como la serotonina, la dopamina y la noradrenalina, y se han establecido propuestas explicativas a partir de estos datos; pero dado que los hallazgos en las pruebas tanto radiológicas como de laboratorio siguen sin ser concluyentes, el diagnóstico continúa basándose en aspectos clínicos (*Ibid.*) y en evaluaciones subjetivas de pacientes que, curiosamente, tienen una mayor percepción de enfermedad que otros enfermos con síndromes de dolor crónico (Goldenberg, 2005; Reisine, Fifield, Walsh *et al*, 2004).

Considerada ya, hoy día, como una *enfermedad* relativamente común, su sintomatología se caracteriza, esencialmente, por dolor musculoesquelético de carácter difuso que se presenta a menudo acompañado por otras manifestaciones clínicas tales como fatiga, alteraciones en el sueño o trastornos en el estado de ánimo (Mease, 2005). El dolor, como síntoma principal, puede en principio estar localizado, habitualmente en nuca y hombros, pero son muchos los grupos musculares susceptibles de verse afectados. Aunque crónico y persistente, es frecuente que su intensidad sea variable. Por otro lado, la fatiga, que constituye, junto al dolor, la otra gran queja de los pacientes que asumen este diagnóstico, puede llegar a convertirse en ocasiones en el síntoma fundamental. Es habitual entonces que el cansancio se relacione con alteraciones del sueño, siendo asimismo frecuentes las referencias a una molesta sensación de rigidez matinal.

En cualquier caso, y pese a la presencia múltiples síntomas inespecíficos, será el dolor musculoesquelético mantenido a lo largo de al menos tres meses el criterio diagnóstico fundamental, al que se añadirá el que aparece como el único hallazgo auténticamente característico en la exploración física de esta condición mórbida: el dolor (para el que, en cualquier caso, tampoco resulta fácil hallar una explicación válida y definitiva) a la palpación digital de una serie de puntos sensibles -denominados "*tender points*"- próximos a las inserciones tendinosas que incluye los codos, la región cervical baja, las rodillas o el gran trocánter del fémur (Goldenberg, 2005)¹⁴⁰.

Estos criterios diagnósticos, propuestos a comienzos de la década de los noventa del pasado siglo por el *American College of Rheumatology* (Wolfe, Smythe, Yunus *et al.*, 1990), aunque asumidos en general por la comunidad médica (v. gr. Hsu, 2010), no han dejado tampoco de ser cuestionados, dada su precaria consistencia, que empaña el intento de conferir a este cuadro un carácter objetivo. De hecho, tras "un viaje de veinte años" (Wolfe, 2010), decae, por ejemplo, la relevancia que se le confiere al ítem diagnóstico de los "tender points" y ganan preponderancia, junto al dolor extendido (medido gracias al *Wide Pain Index*), la valoración de la severidad de los síntomas (cuantificable en base a la *Symptom Severity Scale*), las quejas relativas a la fatiga, el sueño poco reparador o los síntomas de corte cognitivo (Wolfe, Clauw, Fitzcharles *et al.*, 2010; Smith y Barkin, 2010).

El síndrome, que puede afectar a un 2% de la población general, es diagnosticado mayoritariamente en mujeres -la proporción hombres/mujeres es, de hecho, de 1/9 (Bartels, Dreyer, Jacobsen *et al.*, 2009)-, lo cual ha llegado a impulsar la hipótesis de que la clave etiopatogénica del cuadro pueda hallarse en alguna alteración genética vinculada con el cromosoma femenino (Torres, 2008). Sin embargo, y a pesar de la multiplicidad de hipótesis, la fisiopatología de la FM sigue siendo una incógnita, algo que explica en gran

¹⁴⁰

Cfr. infra. Figura 1.

medida la imposibilidad de acceder a una cura definitiva para este síndrome: los abordajes pluridisciplinarios, en los que las prescripciones farmacológicas basadas en Inhibidores Selectivos de la Recaptación de la Serotonina (ISRS) - como la Venlafaxina y la Duloxetina- y en ligandos de los receptores alfa 2-delta (Pregabalina) se combinan con técnicas de educación para la salud, pautas de ejercicio físico y terapias cognitivo-conductuales sólo permiten, por el momento, una cierta mejoría sintomática y funcional de los pacientes con diagnóstico de FM (Smith y Barkin, 2010). Pacientes que, tratados en gran medida con terapéuticas en las que lo psicofarmacológico (los arriba señalados son, todos ellos, medicamentos fundamentalmente psiquiátricos) y lo psicoterapéutico tiene un peso considerable; que evocando casi siempre la necesidad de atención psicológica, no dejan de ser rotulados con un etiqueta diagnóstica, la de FM, establecida y otorgada en el ámbito de la Medicina, y en concreto de la Reumatología.

Más allá de la ingenuidad basada en la evidencia.

Y, sin embargo, la FM es mucho más que todo eso, y habremos de trascender las descripciones objetivas, los datos fríos e incontrovertibles, las muy serias y no fácilmente objetables hipótesis etiopatogénicas, las detalladas explicaciones y los rigurosos estudios que colman las páginas de las publicaciones científicas de intachable pedigrí biomédico a fin de comprender algo más acerca de este conglomerado sintomático que, con una denominación diagnóstica afortunada, impacta en lo clínico y lo asistencial y desborda en lo social y cultural.

Desconcertante, llena de misterio y vaguedad, oscura en sus orígenes, ambigua, cambiante y proteica en su modo de presentarse, escurridiza y (al menos en apariencia) desesperante para pacientes y tratantes, la FM se ha convertido, ciertamente, en todo un fenómeno en el ámbito sanitario. Que ha hecho correr ríos de tinta en las más diversas publicaciones médicas -en la década que cubre el cambio de milenio se quintuplicó el número de trabajos

dedicados a este tema (Goldenberg y Smith, 2003; Ramos García, 2009)- y también paramédicas (Claudín, 2004; de Madre, 2005). Que es asumida como una identidad por aquellos que la sufren. Que se enarbola con determinación a la hora de asumir las prerrogativas propias del enfermo. Que justifica bajas y pensiones, y hace exigibles los desvelos y atenciones del entorno. Y que ha llenado las consultas de reumatólogos y traumatólogos, de internistas y médicos generales, de psiquiatras y psicólogos para después salir de ellas y extender su éxito a toda la sociedad, hacer furor entre famosos y políticos, animar movimientos asociativos, posibilitar el nacimiento de fundaciones con vocación de *lobby* (Moren, 2003; Rendueles, 2009; pág. 256) o generar la más variada literatura en esta época sin prestigio (Moreno, 2003; Verdú, 2005; pág. 13 y ss.).

Efectivamente, la FM ha hecho fortuna en una cultura consumista (Bauman, 2007) en la que los recursos sanitarios son un consumible más. Y en ese contexto cultural, la FM, aunque demonizada por unos pocos (v. gr. Ehrlich, 2003*b*), es aclamada por casi todos. Su éxito deslumbrante se refleja en los más de siete millones y medio de entradas ofertadas por el popular buscador Google (un icono de la posmodernidad) al teclear la palabra mágica¹⁴¹, o en las casi seis mil referencias encontradas por el científico-profesional, riguroso e incuestionable PubMed¹⁴². Y las voces críticas que a este respecto se alzan desde algunos rincones de la Medicina, aquellas que la tildan de síndrome virtual (Ehrlich, 2003*a*), de *no enfermedad* (Illich, 1974: pág. 556), de expresión paradigmática de la medicalización de la aflicción, no resultan sino marginales intentos de reflexión (Gordon, 2003; Ehrlich, 2003*b*; Hadler, 2003).

¹⁴¹ Tan sólo algunos datos a fin de dibujar un mapa de situación a nivel comparativo: el término "schizophrenia" (esquizofrenia) –acuñado en 1908 por Bleuler- ofrece en Google poco más de ocho millones y medio de páginas; el de "hysteria" (histeria) –milenario- no llega a los seis millones y medio; el de "neurosis" (neurosis) –que data de 1769- remite a un número de entradas que apenas sobrepasa los dos millones. "AIDS" (SIDA) oferta cien millones de referencias, y "cancer" (cáncer) 215 millones.

¹⁴² PubMed es un motor de búsqueda bibliográfica que permite acceder a la base de datos MEDLINE de citas y resúmenes de artículos de investigación biomédica. Desarrollado por el National Center for Biotechnology Information en la National Library of Medicine de Estados Unidos, proporciona referencias de alrededor de 4800 revistas científicas publicadas en más de 70 países, con un fondo digitalizado de artículos que van desde 1966 hasta la actualidad.

Murmullos apenas audibles ante el despliegue de medios que, con la cobertura de la *ciencia oficial* y de lo que Illich (1974; pág. 642) denominaría la *civilización médica cosmopolita*, se desarrolla en los circuitos sanitarios comunes y mayoritarios. Despliegue que, por descontado, cuenta con el aplauso siempre entusiasta de, por ejemplo, las potentes *American Fibromyalgia Syndrome Association Inc*, *National Fibromyalgia Association* o *National Fibromyalgia Partnership*¹⁴³ (Ramos García, 2007).

La *medicalización de la vida*, el anhelo del diagnóstico.

“La Medicina institucionalizada ha llegado a ser una grave amenaza para la salud” (Illich, 1974; pág. 535). Esta elocuente sentencia supone el punto de partida de una audaz e iluminadora propuesta sin la cual resultaría difícilmente analizable la escena médico-científica contemporánea a cuyo amparo se despliega una parte importante del neocapitalismo del tercer milenio: *Némesis médica*, publicada por Ivan Illich (1974) a mediados de la década de los setenta, supone el estallido de un alegato revolucionario en contra de la *medicalización de la vida*, concepto, novedoso y fecundo, que el autor desarrolla minuciosamente en este texto imprescindible y que permitirá una lectura crítica de múltiples fenómenos hasta ese momento apenas cuestionados: iatrogénesis clínica, social y cultural son desveladas con detalle en la aguda descripción de una epidemia de proporciones crecientes y que se extiende fuerte y entusiastamente impulsada por la ciencia médica y la industria que florece al calor de la coartada que ésta presta.

Ciertamente, si Verdú (2003; pág. 209) desvela como una de las marcas del cambio de milenio la introducción en la vida cotidiana de la enfermedad como la gran fantasía que explica y justifica cualquier tipo de malestar social e individual, no hace sino profundizar en una reflexión que Illich (1974; págs. 634-5) anticipa en treinta años al poner en evidencia el anhelo posmoderno de

¹⁴³ Véase: www.afsafund.org; www.fmaware.org y www.fmpartnership.org, respectivamente.

un diagnóstico médico que permita la elusión del esfuerzo y la responsabilidad que conlleva la incorporación a la mayoría de edad. Reflexión que, por otro lado, es deudora del Freud que se arriesgaba a desvelar ya en sus *Lecciones Introductorias* (1916) los beneficios de síntomas neuróticos que, al constituirse en enfermedad, equilibran conflictos biográficos, legitiman el lamento y la huida, y procuran dulces salidas (o, al menos, no tan amargas) a miserias y sufrimientos que requerirían de una heroica lucha para ser enfrentados:

“Es muy posible que la solución del conflicto por la formación de síntomas no constituya sino un proceso automático, estimulado por la inferioridad del individuo ante las exigencias de la vida y en el que el hombre renuncia a utilizar sus mejores y más elevadas energías. Pero si hubiera posibilidad de escoger, debería preferirse la derrota heroica; esto es, la consecutiva a un noble cuerpo a cuerpo con el Destino” (Freud, 1916; pág. 2362).

Reflexiones de un pensador ilustrado y que, en su crítica de la Ilustración (Gómez Sánchez, 1998), no puede ni quiere desprenderse de una estructura moral que casi suena extemporánea en una sociedad de consumidores marcada por el actuar irreflexivo y obediente a los preceptos de la cultura consumista (Bauman, 2007; pág. 77).

Habiendo superado el capitalismo de producción, abandonado felizmente a ese capitalismo de ficción que se inauguraría a finales de la década de los ochenta, coincidiendo con el desmoronamiento del bloque soviético (Verdú, 2003; pág. 10), observando con entusiasmo la revolución cultural que supone el “personismo” (Verdú, 2005), mecido en las apacibles aguas de la vida de consumo de la modernidad líquida (Bauman, 2000; Bauman, 2007), el habitante de la *sociedad del espectáculo* (Debord, 1967) profesa lo que Lipovetsky (1992) llama una “ética sin dolor” desde la cual el sacrificio y la espera son rechazados de plano para exigir sin concesiones el bienestar a corto

plazo y la satisfacción inmediata¹⁴⁴. La impugnación, en definitiva, de la ley fundante que nos humaniza al declararnos incompletos sujetos del deseo y de la falta.

Lejos de la ilusión ilustrada de una era moderna en la que quedase atrás la minoría de edad propia de las tinieblas medievales; lejos también de la visión psicoanalítica que observaba en la infancia un pozo de conflictos, la posmodernidad ha apelado a la puerilización general como atajo democrático hacia la felicidad en masa (Verdú, 2003; pág. 58). Y el malestar, la infelicidad, la contrariedad, el displacer, el infortunio corriente han dejado de observarse como consustanciales a la vida, para transformarse con suma facilidad en enfermedades diagnosticables y, claro está, tratables (Ramos García, 2007). Pues no se dispone de una cultura mentalizante capaz de proveernos de palabras con las que construir una narración vital en la que se incluya la frustración. Porque toda aflicción remite al relato de una enfermedad para la que debe existir un remedio a consumir. Y porque todo ello se halla, por supuesto, bajo la advocación del canon y la ortodoxia del modelo biomédico y del reduccionismo organicista que, naturalmente, no sólo es el único científico, sino que encaja con interesante precisión con los modelos políticos neoliberales y con la economía de mercado (Tizón, 2002).

El nuevo capitalismo, que ha exhibido su proverbial elasticidad adaptándose a un mundo globalizado y posmoderno (que en cierto modo se ha inventado)¹⁴⁵; que ha dado forma a una sociedad que existe en tanto que consume; que se vierte al mundo y lo impregna a través de la trivialidad de los medios de comunicación; que bebe ávido en las obsesiones que se han convertido en puntos de fuga de la sociedad contemporánea (Ramos García, 2004*b*); ese capitalismo del siglo XXI que ha encontrado un filón en el mercado de la salud y promete acabar con el dolor, la vejez y hasta la muerte (Illich,

¹⁴⁴ "El síndrome de la cultura consumista consiste sobre todo en una enfática negación de las virtudes de la procrastinación y de las bondades y beneficios de la demora de la gratificación" (Bauman, 2007; pág. 119).

¹⁴⁵ Cfr. el capítulo II de esta tesis doctoral.

1974), ha sabido aferrarse a la sólida rotundidad de la ciencia positiva para legitimarse y escribir su carta de naturaleza al tiempo que ha conseguido seducir (y hasta secuestrar) a las elites universitarias, las cuales, en tanto que poseedoras del saber, en tanto que –por esa misma razón- definidoras de la realidad (Berger y Luckmann, 1967), han ido adquiriendo el control de las estructuras de poder de clase, siendo la profesión médica tan sólo una manifestación más, en un sector particular (y muy privilegiado), de ese ejercicio de control (Illich, 1974; pág. 569).

La práctica de la Medicina fomenta así las dolencias reforzando una sociedad enferma que anima a sus miembros a convertirse en consumidores de "Medicina curativa, preventiva, industrial y ambiental"; a excluirse, enfermos, de la vida, del trabajo o de la lucha política por la transformación de la sociedad que los ha enfermado (Illich, 1974; pág. 559); a abrazar el activismo consumista de los remedios a los que se tiene derecho mientras se ejerce rigurosamente la apatía política (Bauman, 2007; 196). Su proyecto salvador pasa por explorar con detenimiento los malestares de esta sociedad doliente, nombrar el trastorno, generar conciencia del mismo en las comunidades médicas, científicas y ciudadanas y, rápidamente, vender la solución casi mágica que ponga fin al sufrimiento (v. gr. De la Mata y Ortiz, 2003). Surgen de este modo "enfermedades por ahora poco conocidas", "mal estudiadas por el momento", "poco diagnosticadas" y, claro, "tardíamente y mal tratadas". "El mal es creciente y cada vez más preocupante". Una historia que, sin duda, será difundida con fortuna en los medios, que puede alimentar durante mucho tiempo las revistas científicas con elevado factor de impacto y los congresos de alto interés sanitario, que puede servir para hacer carrera o para crear "unidades pioneras" que incrementen el prestigio de importantes hospitales o que se constituyan en centros de referencia a nivel nacional. (Richard Smith, editor del *British Medical Journal*, comentaba en una entrevista en 2002¹⁴⁶ cómo sólo un 10% de los estudios publicados en las revistas especializadas

¹⁴⁶ Cfr. *El País* de 1.10.2002.

tenían realmente alguna utilidad para el médico en su práctica profesional; un dato, sin duda, para la reflexión acerca de la maquinaria editorial científica).

La enfermedad recibe una etiqueta y se postula ya como un trastorno de pleno derecho, generador, con toda la razón, de inquietud y alarma social. Surgen asociaciones de pacientes y de familiares de pacientes. Y, si hay suerte, poderosos grupos de presión que no permitirán que los afectados sean desatendidos o maltratados, y que suscitan y avivan la reivindicación y la demanda. Estamos ante un tema ya que sacude a la opinión pública. Y que el mercado, siempre atento a su negocio, no va a pasar por alto: Importante presencia en los medios, equipos de marketing trabajando a destajo y múltiples productos de todo tipo listos para vender: medicamentos, psicoterapias, servicios sanitarios varios, departamentos jurídicos que defenderán las bajas e incapacidades de los afectados... Y no porque sí. Sino porque el corpus científico, implicado en el tinglado, así lo proclama. Todo ello a mayor gloria de una sociedad ávida de nuevos diagnósticos para los malestares cotidianos. Y todo ello, por desgracia, a favor de los aspectos más pasivos, regresivos e infantiles de los recién constituidos como pacientes (Ramos García, 2004a). Porque "los procedimientos médicos se vuelven magia negra cuando, en vez de movilizar los poderes de autocuración, transforman al hombre enfermo en un yerto y mistificado voyeur de su propio tratamiento. Los procedimientos médicos se hacen religión malsana cuando se les realiza como rituales que enfocan toda la expectativa del enfermo en la ciencia y sus funcionarios, en vez de darle valor para buscar una interpretación poética a su dificultad" (Illich, 1974; pág. 627).

Cuando la simbolización y la mentalización del sufrimiento -propugnada por saberes que, como el psicoanálisis, son observados con desprecio por su carácter "acientífico"- es esquivada limpiamente; cuando se invoca en su lugar la "curación" por medio de productos rápidos y eficaces, ya a la venta o prestos a salir al mercado; cuando no hay ya nada que historizar; cuando los médicos se apoderan del lenguaje y la persona "enferma" queda privada de palabras

significativas para expresar su angustia (*Ibid.*; pág. 672); cuando los pacientes no tienen problemas, dificultades relacionales, sinsabores vitales o (menos aún) conflictos intrapsíquicos, sino síntomas descontextualizados que han de ser agrupados, recibir un código y una etiqueta diagnóstica y, a renglón seguido, una indicación de tratamiento; cuando todo esto sucede, el hombre queda relegado al lugar de *infans*. Expropiado de su salud y de su voz por aquellos que se postulan como expertos en este refinado cuerpo de conocimiento que es la Medicina. Expertos que, como tales, reclaman su correspondiente *status* de definidores de la realidad médica (Berger y Luckmann, 1967). Aquellos que, desde una cierta lógica y un cierto *ethos* supuestamente incuestionables, se reclaman cuidadores de los hombres a los que condenan a ser niños. Aquellos que, pretendiéndose herederos de los liberadores valores ilustrados, violan su espíritu y se erigen, apelando al carácter divino de su ciencia, en los dioses que custodian y administran un saber inaccesible a los mortales.

Inevitablemente, semejante *hybris*, tamaña arrogancia, no podía sino conducir a una venganza divina, a esa *Némesis médica* que ha multiplicado hasta el infinito el número de neopatologías para las que ha de hallar remedio el –cada día más enfermo– hombre del cambio de milenio. Inevitablemente, cuando en lugar de hacer balance de una situación vital y llamarla desgracia se impulsa “su desplazamiento hacia malestares del cuerpo y/o la etiqueta depresiva” y se “oculta bajo el manto médico lo mal-vivido cotidiano”. Inevitablemente, cuando “en lugar de pensar con prudencia en actualizar cambios que hagan más humanas sus vidas, los usuarios quejumbrosos buscan mejorar su salud mediante interminables escaladas de cuidados médico-psicológicos” (Rendueles, 2009; pág. 237).

La recuperación de la histeria y la reivindicación del veneno psicoanalítico para combatir la divinización de la ciencia médica: el abandono de la minoría de edad.

La Ilustración, que proclamaba la liberación de las cadenas religiosas y el triunfo de la razón, fue cuestionada por Freud (Gómez Sánchez, 1998), con una propuesta revolucionaria en la que subyacía la necesidad de un mito –inscrito en la psique del individuo– que contuviese las fuerzas inefables que emanaban del inconsciente. Como toda revolución, la psicoanalítica conllevó un movimiento inevitable: la reacción (Israël, 1976; pág. 8). Sufrió en primer lugar la oposición y el oprobio de los médicos y las gentes honestas en general en la Viena freudiana, que consideraba el psicoanálisis como indecoroso frente a la asepsia de la Medicina clínica ordinaria. En segundo lugar, el positivismo cientifista, incluso el más progresista, nunca lo aceptó ni le encontró acomodo alguno en el espacio epistemológico, con lo que fue marginado científicamente. Sometido a este doble acoso, encontró un relativo refugio al amparo de las *ciencias humanas*, en parte gracias a la relevancia de la figura de Jacques Lacan dentro del pujante paradigma estructuralista y en parte por la amistosa relación establecida con el pensamiento de izquierdas, que consideraba a Freud como un referente teórico de valor comparable al de Marx. Sin embargo, las descalificaciones derivadas de los movimientos antipsiquiátricos, los ataques procedentes del pensamiento feminista (Friedan, 1963), y, fundamentalmente, la ofensiva de la elite intelectual postestructuralista, encabezada por Foucault, Deleuze y Guattari, que quiso ver en el psicoanálisis una propuesta inadmisiblemente retrógrada, acabaron socavando, en la década de los setenta, el último vínculo que éste tenía con la cultura contemporánea (Pardo, 2004; Ramos García, 2007).

La ciencia se desprendió así, de nuevo, de aquella epistemología que incorporaba el elemento mítico. Se deshizo de la radicalidad intolerable de una propuesta intelectual que pensaba al hombre dominado por leyes inconscientes; tironeado por pulsiones de las que nada quiere saber; siempre incompleto;

insatisfecho y dolido en su incompletud; inevitablemente sometido a mandatos con los que ha de cumplir para vivir en la siempre insuficiente libertad de un mundo social, cultural y de lenguaje. Parecía ultrajante la indigencia teórica de quien podía llegar a afirmar que el hombre de ciencia sólo adquiere penosa y torpemente lo que le viene regalado al poeta (Israël, 1976; pág. 152).

La ciencia dejó entonces de comprender que el compromiso ilustrado, el triunfo de la razón, la gramática de la libertad, el acceso a la mayoría de edad no podrían jamás articularse en un proyecto desprovisto del encuentro humano que alumbra una mente en la que puede asentarse un mito que limita el goce y abre la puerta al deseo. La ciencia se deshizo, entonces, de la hermenéutica propia de un pensamiento psicológico sin el cual es prácticamente imposible enfrentar la vida, convivir con la falta, constituirse como sujeto neurótico, acceder a la condición de sujeto crítico. Pues la ciencia se entregó a la generación de lo novedoso y dotado, ya de principio, de obsolescencia diseñada; a la producción de tecnologías capaces de reducir espectacularmente el lapso que separa el anhelo de la satisfacción; a minimizar también el espacio de tiempo que se extiende desde el nacimiento del deseo y el momento de su desaparición. La ciencia se alió con una cultura en la que la libertad es la libertad de elegir entre los consumibles disponibles; en la que la velocidad es la clave; en la que las cosas a consumir deben surgir con la promesa de colmar el deseo para resultar frustrantes con idéntica rapidez; en la que todo debe fluir, siempre en exceso, siempre de modo insuficiente (Bauman, 2007; págs. 118-20). Elementos todos ellos propios del simulacro de libertad de un goce tiránico ante los que el pensamiento psicológico psicoanalítico opondría una propuesta de trabajo marcada por la lentitud de un camino quizás interminable (Freud, 1937), el encuentro con la verdad penosa, la austeridad y la decepción: asumibles quizás para el ciudadano neurótico y crítico, pero no para la sociedad de consumidores.

Y, sin embargo, ¿es posible continuar reclamando una aproximación psicológica en el abordaje de una problemática tan propia de la

posmodernidad? ¿Acaso no sobran, de hecho, las propuestas psicológicas posmodernas? ¿No resulta a todas luces absurdo señalar el déficit de pensamiento psicológico en los tiempos hipermodernos? ¿No vivimos, al contrario, un auge de la consulta psiquiátrica y psicológica? ¿No se han popularizado las escuelas y las técnicas más variadas, modernizadas, retocadas, refundidas, remasterizadas? ¿Existe aún alguna publicación diaria, semanal, quincenal, mensual que no incluya en sus páginas de información general la correspondiente sección de "Psicología"? ¿Falta o sobra pensamiento psicológico? ¿Es posible negar que el idioma de la terapia se ha convertido en "lenguaje cultural omnipresente, pieza fundamental del episteme de la comunicación en que estamos inmersos" (Ramoneda, 2010)?

En su penetrante abordaje de la sociedad del espectáculo, Debord (1967) encuentra en las vanguardias artísticas un referente fundamental. Al contrario que las obras de las *bellas artes* o las piezas clásicas, la obra de vanguardia no se produce con el fin de ser contemplada por un público formado por espectadores, sino que pretende producir un impacto y agotarse en ese choque. El arte contemporáneo tiene sentido en tanto en cuanto produce un efecto, y habrá fracasado si termina en un museo. Del mismo modo, Debord sugeriría una distinción entre aquellos escritos teóricos que se ofrecen ya de entrada como especulación o interpretación y aquellos otros que se producen para ser puestos en práctica, es decir, que se proponen la realización de la filosofía en la historia o la transformación del mundo (Pardo, 1999).

Si el arte de vanguardia, que nace para socavar la concepción tradicional del arte y romper con la institución cultural del arte como esfera separada de la vida, es absorbido, asimilado e insólitamente conservado en esa esfera cultural separada que pretendía destruir, el fracaso es tanto más cruel por cuanto se produce teñido de una ironía despiadada. Inertes en los museos, las galerías, las colecciones, amparadas por el entorno que detestan, las obras de vanguardia, derrotadas en su pretensión de realizarse en la vida, son

condenadas a permanecer presas y rehenes de sus enemigos, colaborando contra su voluntad a la legitimación del sistema social contra el que se levantaron en armas (*Ibid.*).

En lo que concierne al pensamiento psicológico, a la reivindicación de la importancia del psiquismo para el ser humano, a la inclusión de una mirada psicológica en el análisis de los fenómenos contemporáneos y, desde luego, a la pretensión de una orientación psicológica de la praxis sanitaria, la sociedad del espectáculo parece haber tenido los mismos efectos que sobre las vanguardias artísticas. Aquella concepción que enfatizaba la relevancia de la vertiente psicológica del individuo no ha impregnado la vida, la sociedad y las consultas médicas, sino que se ha convertido generalmente también en espectáculo, incorporándose, desactivada, como una pieza más del tinglado mediático y asistencial de fútil relumbrón (Ramos García, 2004*b*).

Aguado y sin veneno¹⁴⁷, borrado su discurso central en el ruido ensordecedor del “exceso de información” que caracteriza la vida líquida (Bauman, 2007; pág. 61), rebajada su intensidad por cuanto puede atentar contra la promesa de felicidad “instantánea y perpetua”, “felicidad aquí y ahora y en todos los ‘ahoras’ siguientes” que caracteriza la sociedad de consumidores del neocapitalismo (*Ibid.*, pág. 67), el pensamiento psicológico de raigambre psicoanalítica, aquél que impulsaba a la sospecha, aquél que cumplía sin titubeos con el atrevimiento de valerse del propio entendimiento, se ha domesticado y dulcificado a fin de dar un toque bienintencionado (y nada más) a una propuesta científica ultrabiologista y ultramontana.

Y así, el saber médico, desde un autoproclamado agnosticismo, desde una fundamentación científica que no podía sino quedar exenta por completo

¹⁴⁷ Esta expresión es empleada por Freud en la Conferencia XXIV (Cfr. las Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis en la edición de Amorrortu) al analizar la imposibilidad de vincularse con la teoría psicoanalítica de una forma caprichosa y ocasional: al clínico, el psicoanálisis le ocupa por completo o no le ocupa para nada.

de toda evaluación moral (Illich, 1974; pág. 569), desde la irreprochable observancia de un (por completo banalizado) enfoque *biopsicosocial*, se ha visto libre para, con total impunidad, ocupar ese espacio de lo divino, para impulsar a sus magos a la condición de dioses y para, consecuentemente, devolver a los mortales a la autoculpable minoría de edad de la que la Ilustración intentó liberarlos.

Como sugiere ese agudo moralista contemporáneo que es Bruckner:

“Todo ha cambiado desde que la Medicina se ha especializado y liberalizado. No sólo el ser humano se fragmenta en manos del especialista, sino que hay múltiples competidores para cada pedazo. La consecuencia de esta nueva situación es que frente a cada terapeuta dudamos entre la fe y la sospecha más absoluta. Como se supone que lo sabe todo, el médico no tiene el menor derecho a equivocarse. Y algunos enfermos, presa del nomadismo de los hipocondríacos, van de consulta en consulta en busca de un consejo o un medicamento nuevos. El paciente contemporáneo es un escéptico que no cree en ningún tratamiento pero que los prueba todos, que acumula homeopatía, acupuntura, sofrología y alopática casi como esos fieles que abrazan distintas religiones para multiplicar las probabilidades de salvación.

Cuanto más esperamos de la Medicina (y actualmente se lo exigimos todo, incluido lo imposible; la curación total, la victoria sobre la muerte), más nos impacientamos con las limitaciones de los médicos. Las promesas de la ciencia aplastan a sus puntuales seguidores, que se vuelven triviales, pierden autoridad, se convierten simplemente en individuos que prestan un servicio y a los que podemos demandar (muchas veces con razón, por otra parte) si algo va mal. Si bien el investigador, el sabio y algunos cirujanos con manos de artista genial siguen teniendo un enorme prestigio, en muchos casos el médico ya no

es más que un técnico que consigue que el aparato vuelva a funcionar hasta la siguiente avería.

Sin embargo, no es cierto que estemos condenados a esta Medicina fragmentaria que a menudo se parece a un trabajo de fontanería o grifería. Afortunadamente, hay veces en que el enfermo y el médico intercambian algunas palabras que no son únicamente funcionales, y el primero tiene la oportunidad de hablar de su sufrimiento, de integrar sus síntomas en una historia personal. Y entonces la relación, en lugar de consistir en la desigualdad de un mandarín que ordena y un paciente que obedece, se convierte en un intercambio, en un pacto en el que dos personas, conscientes de sus límites y en un contexto de respeto mutuo, intentan encontrar juntas la mejor cura posible” (Bruckner, 2000; pág. 185).

Tal vez si, como argumenta Illich (1974; pág. 536), pudiera llevarse a cabo una suerte de laicización del templo de Asclepio; si acaso fuese posible “deslegitimar los dogmas religiosos de la Medicina moderna a los que las sociedades industriales, de izquierda y derecha, se adhieren ahora”; si los que, amparándose en la resistencia del adultescente del mundo globalizado a acceder a la mayoría de edad (Verdú, 2001), se han arrogado un poder divino regresasen a la condición de hombres... Tal vez entonces el mundo podría recuperar en parte su salud, y el ciudadano, sintiéndose menos enfermo, podría empezar a vivir la desdicha como consustancial a la vida, como mucho más soportable desde el momento en que abandona la fantasía de que exista un modo de esquivarla siempre.

Tal vez entonces fuese posible reconquistar la histeria que permite la constitución del sujeto neurótico. Recuperar una histeria exitosa, ilustrada y ciudadana, e impugnar la mórbida y empobrecedora condición fibromiálgica.

Fibromialgia. De la genealogía a los aspectos descriptivos.

Pese a que algunos autores hacen referencia a la presencia de este conglomerado sintomático ya en los textos bíblicos, las primeras descripciones de lo que actualmente se denomina FM proceden de la literatura médica inglesa y francesa de mediados del siglo XIX, donde encontramos alusiones a términos legendarios, como el de *neurastenia*, o a otros más vulgares, como el de *reumatismo muscular*. Más tarde, en 1904, Gowers (1904) acuñará la denominación *fibrositis*, que se mantendrá vigente hasta la década de los ochenta del siglo XX, momento en el que comienza a despuntar un término, el de FM (Mease, 2005; Villagrán, Páez, Campo *et al.*, 2000), que llegará a convertirse, poco después, en un fenómeno rutilante.

En efecto, la explosión social y mediática de este cuadro clínico, así como su monumental impacto en el terreno asistencial no tiene lugar hasta las últimas décadas del siglo XX, cuando, a partir de los trabajos pioneros de Smythe y Moldofsky (1978), muchos reumatólogos empiezan a conceder a la FM un estatuto propio, como *enfermedad* diferenciada. En este contexto, en 1990, poco después de la caída del muro de Berlín, el *American College of Rheumatology* (ACR) auspiciará el más amplio estudio desarrollado hasta el momento, dirigido al establecimiento de los criterios diagnósticos para la FM.

Dicho estudio incluía a 293 pacientes considerados como afectados de FM y a otros 265 que padecían diversas dolencias reumatológicas crónicas, que debían de ser difícilmente distinguibles de aquellas incluidas bajo el rótulo de FM.

Se manejaron más de 300 variables, incluyendo diversos síntomas y hallazgos físicos, y se analizaron múltiples estudios radiológicos y de laboratorio, todo lo cual fue destilado en dos criterios diagnósticos básicos y que comprenderían, de un lado, una historia de dolor musculoesquelético difuso durante al menos tres meses y, de otro, la presencia en la exploración de, al

menos, 11 de 18 puntos de dolor – "*tender points*"– cuidadosamente determinados y ubicados y que se manifestaban en respuesta a la palpación digital ejercida con una fuerza de cuatro kilos por unidad de medida de superficie¹⁴⁸ (cfr. Figura 1).

¹⁴⁸ Habitualmente, en los países anglosajones, esta medida de superficie viene expresada en pulgadas.

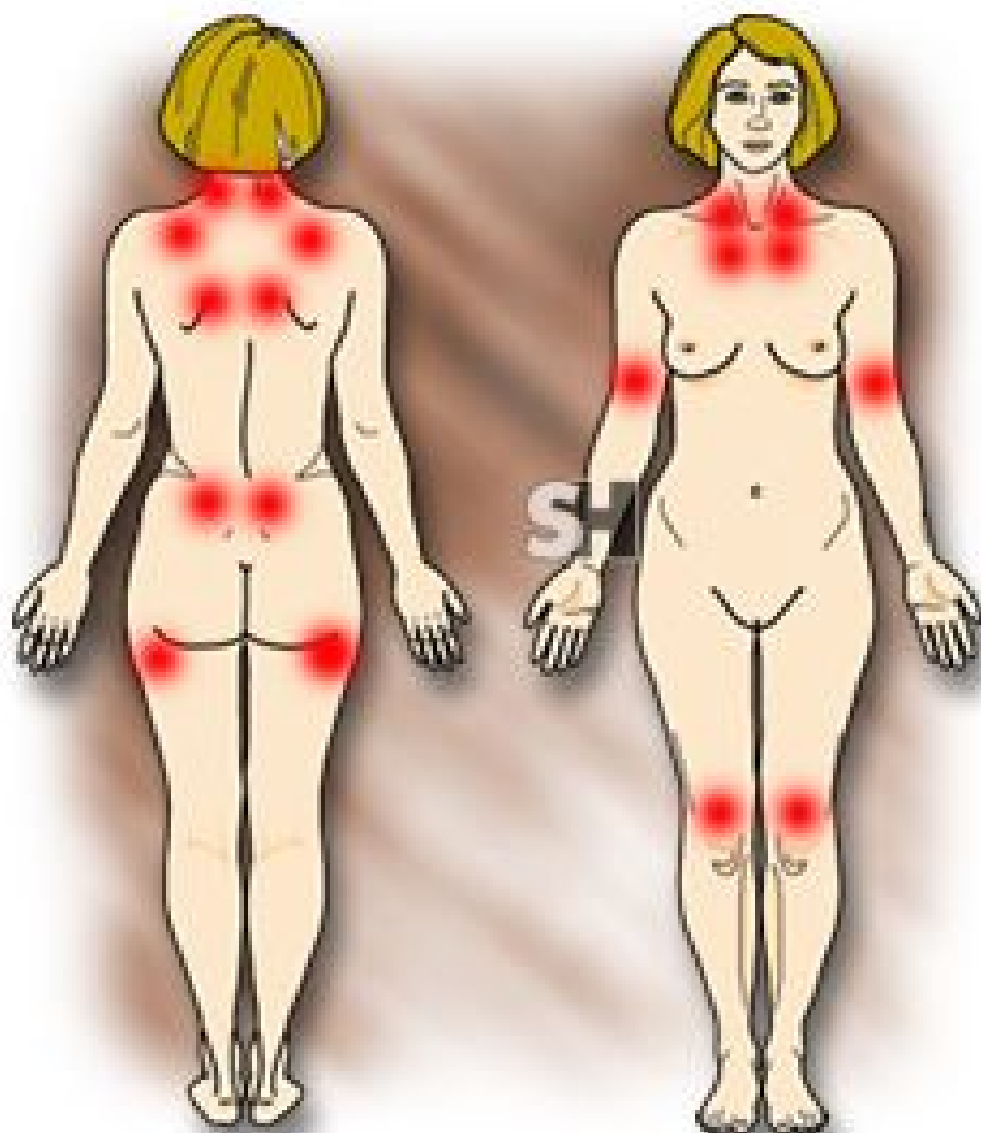


Figura 1

Tales criterios diagnósticos, si bien son en general aceptados, no escapan sin embargo, veinte años después, a la controversia ni a las críticas, llevadas a cabo incluso por parte de alguno de los investigadores que inicialmente los propugnaron (Wolfe, Smythe, Yunus *et al.*, 1990; Wolfe, 2003; Wolfe, Clauw, Fitzcharles *et al.*, 2010; Wolfe, 2010). Así, autores como Crofford y Clauw (2002) señalan cómo los criterios de clasificación propuestos por el ACR en la década de los noventa, al enfatizar el dolor y descuidar otros síntomas relevantes tales como la fatiga, las alteraciones del sueño, los síntomas de corte cognitivo o el malestar psicológico, no llegan a captar verdaderamente la esencia de la *enfermedad*. Esencia ésta que, por otro lado, se resiste desafiante a ser descifrada y a la que sólo será posible acceder teniendo en cuenta aspectos claves –en general dejados al margen- del contexto científico, social, político y mediático en el que el fenómeno de la FM se despliega (Ramos García, 2004a).

Un contexto analizado por autores como Verdú (2003) bajo la denominación de “capitalismo de ficción”, y que evoca sin cesar esa idea del ciudadano niño y consumidor, poseedor de todos los derechos y carente de toda responsabilidad (Bruckner, 1995), que anhela quejumbroso una ciencia divinizada que, actuando con la precisión quirúrgica que debe proporcionar el progreso científico, le libere de todo displacer sin la más mínima demora. Un contexto que, desde una Medicina objetiva que concibe las enfermedades como entidades mórbidas cuyo único origen es la alteración biológica, simplemente debe ser ignorado. Un contexto que, de hecho, se ignora absolutamente. Ya que la investigación biomédica ha de ocuparse de la enfermedad, y no de cuestiones que no le atañen. La FM es una enfermedad. Y si la histeria fracasada y desbordada, esa que no puede resignarse a aceptar la castración y que deriva al cuerpo el sufrimiento, está en su origen, eso no es problema del médico. Al médico no se le ha enseñado nada o casi nada con relación a la histeria (Israel, 1976; pág. 171). Ni se le puede pedir que intente comprender que muchos de sus pacientes se dirigen a él hoy porque se sienten infelices. O

sea, enfermos. Y han de ser los científicos los que tomen en sus manos a los pacientes y curen esa enfermedad con sus técnicas científicas.

Pues la sociedad de consumidores, cuyo valor supremo -frente al cual todos los demás valores deben justificar su peso- es el valor de una vida feliz (Bauman, 2007; pág. 67); esa sociedad contemporánea, antitragica y pueril (Verdú, 2003), que ha abandonado con feliz ligereza la pesadez estructuralista para flotar en la liviandad de lo posmoderno; esa sociedad que, supuestamente, habría asimilado el principio de incertidumbre de Heisenberg¹⁴⁹, sigue pese a todo dominada, más aún a efectos sanitarios, por un positivismo tan férreo como ingenuo, tan poderoso como inane, que impone, al fin y con firmeza, su definición de la realidad. Serán la ciencia y sus ingenios tecnológicos los que hayan de generar los productos que extirpen los malestares y extiendan la consecución de todos los deseos. Serán, naturalmente, las investigaciones biológicas y los avances en genética los que desvelen el punto exacto del cuerpo desde el que fluye la aflicción y el dolor. Y será gracias a ellos y a la industria sanitaria que esos hallazgos puedan llegar a iluminar el diseño de fármacos y técnicas manualizadas con las que erradicar la patológica molestia de vivir. Pues millares de datos procedentes de estudios empíricos, sometidos a los más estrictos controles estadísticos, sostienen esa epistemología ateórica y basada en la evidencia que hace valer su jerarquía y consigue que se olvide que en muchas disciplinas no hacen falta precisamente más datos, sino hacer algo inteligente con ellos (Barley, 1983).

En efecto, en el capitalismo líquido que se ha deshecho, sonriente y tajante, de la austeridad puritana que le sirvió de motor en sus orígenes; en la cultura tecnificada y pseudoilustrada en la que de forma tentadoramente inocente (Bruckner, 1995) se confía en “el progreso”¹⁵⁰ que nos ha de librar de todo mal; en la sociedad cuya identidad viene dada por el hedonismo y el

¹⁴⁹ Principio que habrá de poner en cuestión la objetividad siquiera como una posibilidad.

¹⁵⁰ Rendueles (2009; pág. 233) apunta que “pocas ideas son más dañinas para la lucidez que la creencia en el Progreso y la idea directriz que ordena correr hacia adelante porque lo de ayer es siempre más moderno y mejor que lo de antes de ayer”.

consumo, que vive como una enfermedad cualquier atisbo de malestar, ha encontrado el aparato biomédico su mejor cliente. La ideología biologista, que ha terminado por asumir compasivamente lo psicológico para así desactivarlo, es hoy, quizás, más que nunca, por obra y gracia del éxtasis genetista, la ciencia de verdad que produce la realidad que después difundirá a través de los medios de prestigio. Es a través de ellos que nos es posible acercarnos a las descripciones *válidas* de la *enfermedad* fibromiálgica.

En lo que se refiere a la etiología, el origen de la FM es misterioso, y los intentos de explicación apuntan en múltiples direcciones. Se habla de diversos factores que pueden estar implicados a modo de desencadenantes -estrés, enfermedades médicas, una amplia variedad de síndromes dolorosos-, se baraja con creciente interés la posibilidad de una perturbación neurohormonal o de la regulación de los neurotransmisores; o bien se opta por la hipótesis abarcativa de una suerte de sensibilización del sistema nervioso central. Pero, entre el desaliento y el deseo de mantener la esperanza, los investigadores no tienen más remedio que asumir que la comprensión de este fenómeno está aún en pañales (Mease, 2005).

En lo semiológico, la considerada manifestación esencial de la FM, el dolor musculoesquelético, aparece a los ojos del clínico y del investigador como un síntoma enojosamente escurridizo. De hecho resulta complicado realizar un diagnóstico diferencial entre la FM y otros síndromes de dolor crónico atendiendo simplemente al dolor en sí (Menninger, 1998). Su imprecisa ubicación, los muchos grupos musculares que pueden verse implicados, la inconsistencia diagnóstica del mapa en el que se concretan los "tender points", llevan a pensar en que sería pertinente hablar de un dolor difuso y errático, que, como la propia época contemporánea, elige la *deslocalización*, como una de sus características. En ocasiones está ausente, a menudo es difícil determinar si afecta al músculo o a la articulación, y muchas veces se describen sensaciones de hinchazón, lo cual contrasta con la ausencia de inflamación en las articulaciones a la hora de llevar a cabo la exploración clínica. Los pacientes

–o mejor, las pacientes, dado el carácter eminentemente femenino de la FM- se quejan habitualmente de dolor axial en la nuca, en las zonas medias y bajas de la espalda, en el torso, en los brazos, en las piernas. La intensidad del dolor, pese a la tendencia a la cronicidad, es habitualmente variable. Así, los relatos de los pacientes hablarían de una intensificación del mismo en relación con factores tan dispares como el esfuerzo, el estrés, la falta de sueño o los cambios climatológicos (Goldenberg, 2005). Entumecimiento, hormigueo, quemazón, son asimismo términos que se escuchan frecuentemente a los aquejados de FM. U otras molestias, tampoco explicables con facilidad, que hacen referencia a dolores en la zona abdominal, o bien a síntomas sugerentes de un síndrome de colon irritable; o dolores en la pelvis y elevada frecuencia y urgencia en la micción, evocadores de síndromes uretrales femeninos o cistitis intersticiales (Goldenberg, 2005; Wolfe, 1994).

La fatiga, presente en más del 90% de los casos, es en ocasiones la queja fundamental, y no sorprende que un 80% de los portadores del diagnóstico de FM cumplan criterios también para ese otro algoritmo (cercanísimo a ésta) que es el *Síndrome de Fatiga Crónica* (SFC). La mayoría de los pacientes describen entonces, quizás a modo de explicación, un sueño ligero y poco reparador, con sensación de pesadez por las mañanas. Otros, en cambio, comentan lo que cabría concebir como alteraciones del sueño tales como apnea del sueño o movimientos mioclónicos nocturnos.

Junto a todo ello, dolores de cabeza –presentes hasta en un 80% de los casos-, sentimiento de debilidad, mareos, vértigos, depresión, ansiedad, disnea, sudoración excesiva, pérdidas de memoria, alergias, disfagia, dolor abdominal, osteoporosis, etc., aparecen en mayor o menor medida como síntomas en las narraciones de los pacientes que ostentan un diagnóstico de FM (Goldenberg, 2005; Mease, 2005). De tal modo que podría decirse que en la FM caben muchas cosas, o que lo multiforme, lo variado de su presentación clínica, constituye una de sus características fundamentales.

En lo que se refiere a cuestiones epidemiológicas, las investigaciones realizadas en los diferentes puntos del planeta en que este fenómeno es estudiado llevan a concluir que la prevalencia de este síndrome se sitúa en torno a un 2% en la población general, si bien se considera que este porcentaje tiende a incrementarse con la edad, y puede ascender hasta un 8% en el grupo de personas de 70 años. La mayoría de los pacientes se sitúa en la franja de edad comprendida entre los 30 y los 55 años (Wolfe, Ross, Anderson *et al.*, 1995). En cualquier caso, es preciso señalar que los valores estadísticos pueden presentar notables variaciones en función del modo en que cada cultura defina o se explique el dolor crónico (Mease, 2005). Junto a ello, no han dejado de subrayarse en la literatura científica difundida en los últimos años dos datos llamativos: el primero, referido a la comorbilidad, es la elevadísima frecuencia con la que los pacientes con el diagnóstico de FM –un diagnóstico, por otro lado, tradicionalmente asociado con cuadros de reconocido componente funcional- padecen también síntomas propios de la esfera psicopatológica; y el segundo, relativo a la distribución por sexos, es la insoslayable feminidad de una condición mórbida que es diez veces más frecuente en mujeres que en hombres, considerándose ya a la FM como la causa más común de dolor musculoesquelético generalizado en las mujeres de entre 20 y 55 años (Wolfe, Ross, Anderson *et al.*, 1995; Goldenberg, 2005; Bartels, Dreyer, Jacobsen *et al.*, 2009).

Desde las instancias médicas ortodoxas, el abanico de terapéuticas ofertadas es amplio y variopinto. En los últimos años, la Pregabalina, la Duloxetina y la Venlafaxina constituyen, sin duda, los fármacos de referencia, hasta el punto de haber conquistado la etiqueta de “medicamentos específicamente indicados para el tratamiento de la FM” (v. gr. Ablin y Buskila, 2010). Pero no son los únicos, en absoluto, en el peculiar y siempre creciente arsenal con el que se llevan a cabo los más diversos ensayos curativos. Antidepresivos del más variado pelaje, opiáceos, antiinflamatorios, ansiolíticos, relajantes musculares o antiepilépticos (v. gr. Hsu, 2010) se combinan en diferentes formas y dosis con el ejercicio físico aeróbico (Häuser, Klose,

Langhorst *et al.*, 2010), la gimnasia acuática (Ortega, Bote, Giraldo *et al.*, 2010), los abordajes basados en métodos electrotérmicos y fototerapéuticos (Ricci, Dias y Driusso, 2010), los masajes (Kalichman, 2010), la acupuntura (Ernst, 2010), la medicina china tradicional (Cao, Liu y Lewith, 2010) y las terapias cognitivo-conductuales (v. gr. Thieme y Gracely, 2009; Smith y Barkin, 2010) a fin de obtener resultados desiguales y, en general, poco satisfactorios (Ablin y Buskila, 2010).

La FM es un fenómeno mórbido con múltiples vertientes, condicionado probablemente por múltiples elementos, en cuya etiología, se presume, han de estar implicados múltiples factores; dado lo cual no es extraño que se insista en la necesidad de diseñar tratamientos individualizados y de carácter multimodal para cada paciente (Mease, 2005).

La medicalización del malestar en la sociedad del espectáculo.

Y toda esa resbaladiza confusión, ese carácter equívoco y escurridizo, ese polimorfismo, esa imprecisión en la etiología, el diagnóstico, el pronóstico, la terapéutica, ¿pueden tratar de aclararse sin reflexionar acerca de la acción transfiguradora de la medicalización del malestar? Más aún, todos esos síntomas que son “lo suficientemente imprecisos como para que no puedan desalojarse demasiado pronto y lo bastante preocupantes como para que el entorno se interese por ellas” (Israel, 1976; pág. 32) ¿pueden tratar de comprenderse sin evocar la histeria? ¿Hemos de regresar, de la mano de esa práctica médica “basada en lo objetivo”, a la iatrogenia de la época prefreudiana en que se trataba con cirugía y choques eléctricos a la histeria (Rendueles, 2009; pág. 245)? ¿Será posible que en algún momento el pensamiento médico se imponga a sí mismo el esfuerzo de desprenderse de la idea veterinaria de la primacía somática para prestar oídos al sufrimiento psíquico (Israel, 1976; pág. 34)?

¿Acaso es posible acercarse al fenómeno fibromiálgico ignorando aspectos tales como el deseo inconsciente de colocarse en el rol de paciente (Shilling, 2002), el posible beneficio secundario de la *enfermedad* (Kwan y Friel, 2002; Rendueles, 2009), el estilo de vida consecuente de la identidad adquirida a través de un diagnóstico a la moda (Ford, 1992; Ford, 1997), el malestar social que busca una expresión en forma de *enfermedad* (Verdú, 2003), el significado psicológico y comunicacional de la queja somática (Israël, 1976; pág. 106), los conflictos relacionales e intrapsíquicos subyacentes al cuerpo que duele (*Ibid.*)? ¿Qué escucha ignorante de estas variables podrá prestarse a estos pacientes complicados y frustrantes? El médico sobrepasado por una propuesta relacional compleja, ávida, demandante, irritante, desconcertante, ¿puede dejar de tener en cuenta el dolor del alma que se esconde tras las algias del soma o los perniciosos efectos que sobre estos pacientes tiene esa "industria remunerativa" a la que hace referencia Ehrlich (2003*b*), aquella "de los derechos" de la que habla Bruckner (1995), la "cultura consumista" descrita por Bauman (2007)? ¿No es casi inevitable pensar la FM como el vestido posmoderno de la histeria camaleónica que siempre ha seguido la moda (Israël, 1976; pág. 32)? En una época en que el malestar es enfermedad; en una sociedad en que se promueve, alienta y refuerza un estilo de vida consumista al tiempo que desaprueba toda opción cultural alternativa (Bauman, 2007; pág. 78); cuando los remedios médicos son radiantes productos de consumo y los doctores los nuevos magos infalibles: en ese escenario en que se hace más fácil aún "la convergencia de la promesa religiosa y la esperanza neurótica" (Israël, 1976; pág. 141), ¿no ha de sublevarnos la recepción de la FM cual si se tratase de una enfermedad reumatológica a diagnosticar con escalas e instrumentos propios de las ciencias biológicas que estudian organismos enfermos? ¿No debe escucharse algo más?

La medicalización es probablemente una de las señas de identidad fundamentales de la sociedad de los albores del siglo XXI: vida y sociedad se medicalizan, y, de un modo inevitable, el malestar inherente a la vida en sociedad (Freud, 1929), proscrito si carece una de denominación clínica

validada, busca un lugar para legitimarse en las consultas médicas (Ramos García, 2004b).

Tradicionalmente, las histéricas se han dirigido a la Medicina no porque se supiesen enfermas sino porque no sabían a quién confiar sus penas (Israël, 1976; pág. 142), y las poblaciones urbanas de los países industrializados, en un recorrido similar, hace ya tiempo que, seducidos por la *Medicina científica*, han elegido al médico como interlocutor en la expresión de su penar vital (Hadler, 2003). La tristeza, la angustia, la incertidumbre, el desconcierto, toman la forma de un dolor que justifica, que conlleva casi obligatoriamente la visita al consultorio. Y las nosologías acogen, entusiastas, las quejas de todo aquel que, convertido en paciente al traspasar el umbral del dispositivo asistencial, obtiene, tras la pertinente evaluación multiaxial, un nombre clínico para su desasosiego y un alivio rápido para el mismo. El sujeto consumidor (de enfermedades y remedios para ellas), arrastrado y manipulado por fuerzas flagrantes y subrepticias (Bauman, 2007; pág. 25), se convierte así en objeto de consumo (de las instancias médicas, investigadoras, industriales) (*Ibid.*; págs. 40-1).

Multitud de expresiones del malestar y la tristeza propias de la vida son así desoídas para, en su lugar, traducirse y transformarse de inmediato en una etiqueta diagnóstica preferentemente de última generación. Del sujeto hablante al organismo enfermo (Israël, 1976; pág. 157). La demanda, urgente y voraz, que en el fondo hace una propuesta de diálogo (*Ibid.*; pág. 147), recibe una respuesta médica en la que, desde un organicismo *naïf*, se ensanchan los límites de lo patológico a fin de que cualquier sensación displacentera quepa en alguna categoría diagnóstica para la que se haya diseñado y protocolizado un *modus operandi* presidido por las pertinentes pautas farmacológicas. Toma forma así una dinámica arrolladora y asombrosa que hace posible todo un fenómeno de creación de enfermedades -o *no enfermedades*- que no alcanzarían de otro modo un estatuto de realidad. Tales neopatologías son deudoras de una maquinaria compleja que se sostiene a su vez sobre aquellas.

La industria sanitaria en general y la farmacéutica en particular, los equipos científicos y los investigadores están dispuestos a llegar casi adónde sea para colocar sus productos y servicios en el mercado, posicionarse mejor, superar a sus competidores, obtener dividendos millonarios o ganar la fama y alcanzar un lugar en la galería de los grandes hombres (Illich, 1974; Mata y Ortiz, 2003; Ramos García, 2004a; Ramos García, 2007).

Asimismo, la intensa vida asociativa que se genera en torno a la enfermedad, la gran cantidad de contactos interpersonales que se hacen posibles gracias a síndromes con un presente incierto y un promisorio futuro hacen de fenómenos como la FM un punto de encuentro especialmente interesante en la posmodernidad, en la que el consumo de redes sociales es el aglutinante fundamental para la construcción de muchos de los vínculos débiles que tan relevantes son en los tiempos hipermodernos (v. gr. Gosálvez, 2010). En efecto, el trabajo, más allá de la de mero medio de subsistencia, llegó a adquirir en la era moderna del capitalismo de producción, funciones tan valiosas como las de generador de derechos, jerarquizador en el entramado social, fuente de significado personal y privilegiado facilitador de un entorno de relaciones interpersonales significativas (Fernández Liria y García Álvarez, 2004). En la sociedad occidental, el trabajo pasó a considerarse un factor fundamental para la formación del carácter y la constitución de la propia identidad (Sennett, 1998). Sin embargo, en la nueva sociedad personista, al tiempo que el consumo ha ido adquiriendo un protagonismo ganado en detrimento del asumido antes por el mundo del trabajo, estas funciones han pasado a cumplirse en gran medida precisamente en el consumo (Verdú, 2005; Bauman, 2007). Y las enfermedades y las terapéuticas son tan consumibles como cualquier otro objeto o servicio. La enfermedad también genera derechos, también ubica en el campo social, también provee de significado personal y sin duda posibilita las relaciones interpersonales. Actos como el *día de toma de conciencia -awareness day-* de un trastorno poco tenido en cuenta, agrupaciones como las fundaciones de afectados y afectadas por un cierto problema médico o eventos tales como unas jornadas de la asociación

correspondiente, sirven de escenario y permiten el cumplimiento de estas funciones (Ramos García, 2007).

Echar un vistazo a las páginas *web* de algunas de las más importantes asociaciones de FM norteamericanas puede dar una idea de las opciones disponibles: dialogar *on-line* con médicos que dan respuesta a las preguntas más frecuentes, participar en foros con otros afectados, visitar la fibrotienda o la librería especializada, suscribirse las revistas *Fibromyalgia Aware* o *Fibromyalgia Frontiers*, apuntarse al *FM Awareness Day*, consultar el calendario de conferencias, participar como voluntario, inscribirse en talleres, reuniones o grandes congresos en los que se programa una cena de gala en la que departir con los grandes fibroexpertos... (*Ibid.*). En la fiebre contemporánea por la conexión, la red constituye el patrón del conocimiento científico, los problemas sociales, los éxitos artísticos o las mayores desgracias (Verdú, 2005).

En ese afán por el contacto, por tenue y superficial que éste sea, apenas unos pocos clics conducen a estaciones como *fibrohugs.com* -literalmente, *fibroabrazos.com*- donde se ofrece apoyo y comprensión y se posibilita la reunión virtual, el intercambio, el establecimiento de lazos y la relación cibernética de todos aquellos que asumen la enfermedad y acreditan así su derecho de acceso (Ramos García, 2007).

Los infortunios de la vida cotidiana difícilmente son drenados por las redes sociales normalizadas y ajenas a las cuestiones médicas. Sin cultura de lo psicológico ni capacidad de contención, tampoco hay tiempo ni espacio para la conversación balsámica que propicia el desahogo y posibilita una narración contextualizadora del malestar. En absoluto. La medicalización de la vida marca el camino hacia el encuentro con un clínico las más de las veces poco proclive a dar un lugar para la integración de los síntomas en la historia personal (Bruckner, 2000).

En el ámbito de la salud mental, la popularización de los psicofármacos y la democratización de la enfermedad mental ha generado un espectacular incremento de las consultas psiquiátricas, a las que se acude a discreción y sin necesidad de presentar un trastorno mental evidente (de la Mata y Ortiz, 2003; Rendueles, 2009). Cabría esperar quizás allí, en los espacios ocupados por profesionales avezados y con experiencia en el manejo de los dolores del alma, una posibilidad para la historización del sufrimiento, para la comprensión de la pena, para la puesta en relación del malestar con las vicisitudes de la vida, con las decepciones relacionales, con los sinsabores laborales. Pero tampoco. El modelo biomédico ha colonizado también las consultas de psiquiatras y psicólogos que, temerosos de verse excluidos de los oropeles de las neurociencias, han abrazado la fe biologista con mayor ardor aún que el resto de los especialistas (Ramos García, 2004a). La enfermedad mental ha sido reificada como una cosa ajena al individuo en cuanto a su origen, mantenimiento y curación: consistiría en un desorden de los neurotransmisores al que podría aplicarse un código predefinido y al que correspondería un tratamiento protocolizado, poco importa si meramente farmacológico o debidamente aderezado con algunas *técnicas psicológicas*. Y dado que todo aquel que llega a una consulta alcanza inevitablemente la condición de paciente, y dado que las categorías diagnósticas se multiplican sin cesar -a mayor gloria de esa visión fragmentaria y molecular que caracteriza a las nosologías contemporáneas (Maleval, 2003)-, no existirá dificultad alguna para que cualquier problemática relativa a cualquier proceso evolutivo o circunstancia vital sea convertida en trastorno psiquiátrico con una numeración precisa y abordado como tal desde la miopía biomédica y con todas las garantías científicas.

Y que un fenómeno equivalente tenga lugar en la consulta del médico de cabecera, del internista, del reumatólogo, lejos de ser infrecuente, puede resultar aún más sencillo (Israel, 1976; pág. 143). Los síntomas somáticos constituyen la causa fundamental en la demanda en atención primaria, ya que aun cuando los pacientes puedan percibir en sí mismos síntomas psicológicos,

suelen interpretarlos en términos de enfermedad inespecífica, y efectúan en todo caso su consulta médica por los síntomas somáticos acompañantes, pensando, además, que el médico espera que presente síntomas físicos (Goldberg y Huxley, 1980). De estos síntomas somáticos, al menos un tercio carece de explicación médica; de ellos, cerca del 25% tiende a presentarse de un modo recurrente o crónico, y su relación con aspectos psico(pato)lógicos parece bien establecida (Kroenke, 2003).

Si un algoritmo como el de FM se encuentra disponible, la facilidad con que las ansiosas quejas de los pacientes pueden converger hacia ese fascinante agujero negro resulta prodigiosa, y preocupante para la minoría disidente que lo denuncia. Estas voces marginales -y que tienen una importancia capital por su capacidad para haber resistido a la poderosa corriente dominante- advierten de las consecuencias iatrogénicas de popularizar una entidad nosológica artificial que dificulta tanto la comprensión como el adecuado abordaje del fenómeno (Bohr, 1995; Buchard, 2001).

Ciertamente, la FM ha alcanzado un éxito arrollador, y presenta unos números maravillosos tanto en la cantidad de pacientes que ostentan este diagnóstico o hacen méritos para alcanzarlo como en el volumen de gastos directos e indirectos generados por esta reivindicativa multitud (Robinson, Birnbaum, Morley *et al.*, 2003). Pacientes complicados, aferrados a un dolorismo ávido y demandante, renuentes al abandono de su condición de víctima de una rara enfermedad. Abocados al ser tocados por el mágico diagnóstico de FM y al ser, por tanto, instituidos como pacientes, a un funcionamiento coherente con las características del nuevo escenario en el que interpretan su vida. Así, en lo laboral les son concedidas prebendas de discapacitados; en lo social se les cede un lugar de privilegio y en lo familiar son tratados con atenciones especiales (Ramos García, 2004a). Todo ello frecuentemente sin medida, en el olvido o la ignorancia de que tales cuidados son, como apuntaba Freud (1913a; pág. 1667), "ventajas patológicas

demasiado importantes” que, lejos de favorecer al paciente, contribuyen a la cronicidad y a que los abordajes ensayados resulten infructuosos.

Enardecidos ante esta situación, en una línea de oposición dura, diversos autores se levantan en armas y disparan denuncias feroces contra “los entusiastas, los abogados, los discípulos de la FM, que insisten, enarbolando una bandera de muy pobre calidad científica, en su existencia como enfermedad” (Bohr, 1995). Desde este frente se alude al carácter virtual, imaginario, irreal de la FM, se niega tajantemente su condición de enfermedad, se advierte de la espiral de victimización que desencadena o se acusa incisivamente a los portadores del diagnóstico de desvergonzados ventajistas (Ehrlich, 2003*a*; Ehrlich, 2003*b*; Gordon, 2003; Masi, 1998; Rendueles, 2004*a*).

Y con todo, más allá del beneficio secundario buscado por aquellos que son conscientes de la utilidad de ciertas etiquetas diagnósticas, se hace preciso reflexionar acerca de las poderosas y más fundamentales razones inconscientes de los que aceptan ser despojados de su condición de sujetos hablantes para ser conducidos a no ser más que organismos enfermos (Israël, 1976; pág. 157), de los que asumen la enfermedad como un estilo de vida (Ford, 1992), de los persiguen con urgencia *matadores* farmacológicos, quiroprácticos, quirúrgicos, ¿psicológicos?, como únicos remedios para su sufrir (Illich, 1974; pág. 650). ¿Qué anhelan los que buscan denodadamente ocupar el rol de paciente? ¿Por qué se empeña el hombre en seguir siendo menor de edad? ¿Qué se esconde en ese acomodarse en una condición invalidante? ¿Qué se puede escuchar tras el rumor del pitiatismo que resuena en las consultas? ¿Están enfermos aquellos que padecen *no enfermedades*? ¿Es posible que la histeria legendaria y fugitiva haya encontrado nuevos refugios para pervivir en la contemporaneidad?

En la posmodernidad parece haberse hecho incomprensible y escandalosa la idea de que la habilidad en el arte de sufrir (de convivir con la insatisfacción y la incompletud, con la castración) pueda ser la manera más

eficaz y universalmente aceptable de enfrentarse al dolor (Illich, 1974; págs. 652-3), al tiempo que las consultas médicas son abarrotadas por pacientes tocados con la inmadurez, la teatralidad, el victimismo, la intolerancia a la frustración y a la demora de las gratificaciones, la queja dolorida con la que se describe la enfermedad que sin duda padecen. Las enseñanzas de la histeria. Escasean ya las aparatosas crisis epileptoides o las sorprendentes parálisis de finales del XIX en favor de los ropajes propios de este otro momento finisecular, marcado ahora por las modas propias de la transición del segundo al tercer milenio.

Porque, pese al barniz posmoderno, ¿no recuerda todo esto demasiado al funcionamiento histérico en sus formas más primitivas? La fruición en el consumo de psicofármacos, de psicoterapias, de psicodiagnósticos, ¿no es una expresión de aquella tan descrita voraz oralidad arcaica? En las supuestas y siempre borrosas mejorías, en esas victorias da las que la industria farmacéutica se vanagloria ¿cuánto es atribuible a la química y cuánto a la pura acción de ingerir pastillas?

En la sociedad de los tiempos hipermodernos (Lipovetsky, 2004), en la que se impone una felicidad que casi se declara obligatoria (Bruckner, 2000), la manifestación pública de la aflicción cotidiana no medicalizada es mirada con estupor, con aprensión, casi con repugnancia, quizás con horror. Habiéndose proclamado como derecho básico el tenerlo todo sin renunciar a nada, y negado el carácter inevitable de las frustraciones vitales, se espera ya lo posible y lo imposible de la ciencia y del progreso, tal y como, tal vez, soñaron las Luces, y se asiste con irritación legítima a las disfunciones de una maquinaria ultratecnológica que debería resolver con mayor eficacia y con mayor celeridad cualquiera de los disgustos propios del humano que vive y sufre en carne mortal. En la era del triunfo biomédico, del éxtasis de las ciencias de la salud, el lenguaje con el que se designa aquello que está ausente, las palabras que sirven para sostener la espera, el nombre de las cosas, se observan con

desconfianza e impaciencia mientras se exige de inmediato el mágico antídoto contra la angustia masiva de la falta.

“Y, a los enfermos que no tienen nada, ¿por qué no decirles que no están enfermos? Sin rechazarlos, pero llevándoles a aceptarse como dolientes. Ocurre como si el reconocimiento por parte del médico y la correspondiente etiqueta de enfermo hicieran honorable un sufrimiento que, de no ser así, tendría que esconderse por vergonzoso. En estos casos hay un verdadero engaño en el que las dos partes están ligadas, cómplices en razón a los beneficios que obtienen. El hecho de que la sociedad haga posible la curación de cada uno cuando esté enfermo no significa que todo sufrimiento sea una enfermedad. Veamos lo que puede parecer sorprendente: ¿En el fondo qué importa el modo de librar a alguien de su sufrimiento si se consigue? Quizá sea cierto cuando se trata de un dolor psíquico. Pero, ¿y si se trata de un pesar amoroso o de un luto? Anestesiar al sujeto para que no sienta más este dolor es llevarlo a desvalorizar lo que ha perdido, aunque esté dispuesto a aceptar cualquier sustituto que se le ofrezca en este momento. No permitir que el sujeto encuentre en sí mismo los recursos para sobrepasar su sufrimiento, es ponerlo en la condición de aceptar todos los enganches, todas las alineaciones. Se ha creado una corriente de infantilización de las masas que induce a la gente a creer que son incapaces de pasar por un periodo difícil, ya que todo periodo difícil es en el fondo un enfermedad. Por tanto, todo el mundo está listo a aceptar el dudoso privilegio de estar enfermo si no se ve rechazado por ello” (Israël, 1976; pág. 157).

Volver a Edipo para terminar.

El rey tebano y su trágico destino iluminan y dan forma a la idea singular de un mito inscrito en el inconsciente, ineludible, consustancial a la condición humana. Ese mito propuesto por Freud permite conformar una gramática psíquica innegablemente dolorosa, pero que, al tiempo, hace posible la constitución de un drama con el que articular y domeñar las fuerzas que, de

otro modo, conducirían al hombre a la aniquilación o a la locura. Asumir tal destino no es pues una cuestión electiva, sino fatal, pues, fatalmente, es el único camino para alcanzar ese lugar humano, en el que el sujeto sufre y desea, vive, es libre y, sí, convive con el infortunio.

Edipo conmociona y horroriza, y también lleva a pensar en el trágico final del que pretendió esquivar su destino y fue abatido por éste. Fantasear con la posibilidad de un mundo indoloro, soñar con la desaparición definitiva de la aflicción no sólo es ilusorio sino que, como a Edipo, nos deja inermes y a merced de la desgracia. Y la soberbia pretensión de construir un mundo libre de mitos, de irracionalidad, de enfermedad y de infortunio no es sólo una ilusión (Freud, 1927) sino la desdichada ocurrencia de hacer una pira con todo aquello que permite al hombre mortal protegerse de las asperezas del mundo en el que transcurre su existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán García, J. (2001). Estudio preliminar. En M. Weber (1905). *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. (Trad. Cast. *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2006, cuarta reimpresión).
- Abello, A. (2009). "La histeria. Cuestiones diagnósticas a debate. Algunos aportes desde el pensamiento de D. W. Winnicott". En Ramos García, J. (ed.). (2009). *Aproximaciones contemporáneas a la histeria*. Madrid: Luarna.
- Abello, A., Liberman, A. (2008). "Introducción: Una corriente de aire fresco. D. W. Winnicott: un pensador vivo". En Liberman, A., Abello, A. (Comps.). (2008). *Winnicott hoy. Su presencia en la clínica actual*. Madrid: Psimática.
- Ablin, J. N., Buskila, D. (2010). Emerging therapies for fibromyalgia: an update. *Expert Opinion on Emerging Drugs*, Epub: May, 20.
- Adorno, M., Horkheimer, Th. W. (1947). *Dialektik der Aufklärung*. (Trad. Cast. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994).
- Ainsworth, M. D. S., Blehar, M. C., Waters, E., Wall, S. (1978). *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Alba Rico, S. (2007). *Leer con niños*. Barcelona: Caballo de Troya.

--Althusser, L. (1964). Freud et Lacan. En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI, 1996.

--Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. (Trad. Cast. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1985, 21ª edición).

--Althusser, L., Balibar, E. (1967). *Lire Le Capital*. (Trad. Cast. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1969).

--Allen, J. G., Fonagy, P., Bateman, A. (2008). *Mentalizing in Clinical Practice*. Arlington: American Psychiatric Publishing.

--Ammaniti, M., Trentini, C. (2009). How new knowledge about parenting reveals the neurobiological implications of intersubjectivity: A conceptual synthesis of recent research. *Psychoanalytic Dialogues*, 19, 537-555.

--Arnold, L. M., Clauw, D. J. (2010). Fibromyalgia syndrome: practical strategies for improving diagnosis and patients outcomes. *American Journal of Medicine*, 123 (6), S2.

--Azúa, F. (1999). *La invención de Caín*. Madrid: Alfaguara.

--Baladier, C. (1993). Culpa. En Kaufmann, P. *L'aport freudien. Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. (Trad. Cast. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996).

--Baroja, P. (1911). *El árbol de la ciencia*. Madrid, Cátedra, 2006, 21ª edición.

--Barley, N. (1983). *The innocent anthropologist. Notes from a Mud Hut*. (Trad. Cast. *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 1989).

- Bartels, E. M., Dreyer, L., Jacobsen, S., Jespersen, A., Bliddal, H., Danneskiold-Samsoe, B. (2009). Fibromyalgia, diagnosis and prevalence. Are gender differences explainable? *Ugeskr Laeger*, 171, 3588-3592.
- Baum, G. (1996). *Karl Polanyi on Ethics and Economics*. Montreal: McGill-Queens University Press.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. (Trad. Cast. *Modernidad líquida*. Mexico: FCE, 2003).
- Bauman, Z. (2007). *Consuming Life*. (Trad. Cast. *Vida de consumo*. Madrid: FCE, 2007).
- Berardi, F. (2007). Patologías de la hiperexpresión. *Archipiélago*, 76, 55-63.
- Berger, P. L., Luckmann, Th. (1967). *The Social Construction of Reality*. (Trad. Cast. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, decimoséptima reimpresión).
- Bion, W. R. (1962). *Learning from Experience*. London: Heinemann.
- Bleichmar, H. (1997). *Avances en psicoterapia psicoanalítica. Hacia una técnica de intervenciones específicas*. Barcelona: Paidós.
- Blom, Ph. (2004). *Encyclopédie*. (Trad. Cast. *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Barcelona: Anagrama, 2007).
- Bohr, T. W. (1995). Fibromyalgia syndrome and myofascial pain syndrome. Do they exist? *Neurologic Clinics*, 13, 365-384.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and Loss. Vol. 1. Attachment*. (Trad. Cast. *El vínculo afectivo*. Barcelona: Paidós, 1993).

--Bruckner, P. (1995). *La tentation de l'innocence*. (Trad. Cast. *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Anagrama, 1996).

--Bruckner, P. (2000). *L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*. (Trad. Cast. *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*. Barcelona: Tusquets, 2001).

--Buchard, P. A. (2001). Can we still give a fibromyalgia diagnosis? *Revue Medicale de la Suisse Romande*, 121, 443-447.

--Campbell, J. (1949). *The Hero with a Thousand Faces*. (Trad. Cast. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, séptima reimpresión).

--Cao, H., Liu, J., Lewith, G. T. (2010). Traditional Chinese Medicine for treatment of fibromyalgia: a systematic review of randomized controlled trials. *Journal of Alternative and Complementary Medicine*, 16, 397-409.

--Capellá, A. (1996). *La histeria y lo obsesivo*. Barcelona: Herder.

--Carroll, L. (1871). *Through the looking-glass, and what Alice found there*. (Trad. Cast. *A través del espejo*. Madrid: Cátedra, 1992).

--Cassirer, E. (1944). *Essay on man*. (Trad. Cast. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968, quinta edición en español).

--Castilla del Pino, C. (1989). "Freud y la génesis de la conciencia moral". En Camps, V. (Ed.). *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica.

- Claudín, V. (2004). *Me llamo Marta y soy fibromiálgica*. Madrid: La esfera de los libros.
- Condorcet (1794). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. (Trad. Cast. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004).
- Crofford, L. J., Clauw, D. J. (2002). Fibromyalgia: where are we a decade after the American College of Rheumatology classification criteria were developed? *Arthritis & Rheumatism*, 46, 1136-1138.
- Chesterton, G. K. (1910). *What's Wrong with the World*. (Trad. Cast. *Lo que está mal en el mundo*. Madrid: Ciudadela, 2006).
- Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. (Trad. Cast. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos, 1999).
- Debray, R. (1994). Oscurantismo y economismo. *El País*, 20 de febrero, 13.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*. (Trad. Cast. *El Antiedipo*. Barcelona: Paidós, 1995).
- Derrida, J. (1968). "La farmacia de Platón". En *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.
- Devereux, G. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. (Trad. Cast. *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral, 1973).
- Didi-Huberman, G. (1982). *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*. (Trad. Cast. *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid: Cátedra, 2007).

--Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. (Trad. Cast. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, tercera reimpresión).

--Dor, J. (1989). *Le père et sa fonction en psychanalyse*. (Trad. Cast. *El padre y su función en psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, tercera reimpresión).

--Dor, J. (1991). *Structures et clinique psychanalytique*. (Trad. Cast. *Estructuras clínicas y psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000).

--Dor, J. (1993). Inconsciente. En Kaufmann, P. *L'aport freudien. Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. (Trad. Cast. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996).

--Dufour, D-R. (2003). *L'art de réduire des têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*. (Trad. Cast. *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Buenos Aires: Paidós, 2007).

--Ehrlich, G. E. (2003a). Fibromyalgia: a virtual disease? *Clinical Rheumatology*, 22, 8-11.

--Ehrlich, G. E. (2003b). Pain is real; fibromyalgia isn't. *Journal of Rheumatology*, 30, 1666-1667.

--Eliade, M. (1958). *Birth and Rebirth*. (Trad. Cast. *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1984, reimpresión).

--Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. (Trad. Cast. *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós, 2000).

- Ernst, E. (2010). Comment on: Efficacy of acupuncture in fibromyalgia syndrome. A systematic review with a meta-analysis of controlled clinical trials. *Rheumatology*, 49, 1420-1.
- Etcheverry, J. L. (1978). *Sobre la versión castellana* (volumen de presentación de las *Obras completas* de Sigmund Freud). Buenos Aires: Amorrortu, 1990, primera reimpresión.
- Fernández Liria, A. (1999). La AEN y la Psiquiatría española. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 71, 503-520.
- Fernández Liria, A., García Álvarez, M. J. (2004). Medio laboral y salud mental. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 90, 132-141.
- Fernández Liria, A., Rodríguez Vega, B. (2009). El redescubrimiento del cuerpo en psicoterapia. *Atopos*, 8, 5-16.
- Fernández Liria, C. (2002). *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Hondarribia: Hiru.
- Fernández Liria, C., Fernández Liria, P., Alegre Zahonero, L. (2007). *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*. Madrid: Akal.
- Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Fonagy, P. (2001). *Attachment Theory and Psychoanalysis*. (Trad. Cast. *Teoría del apego y psicoanálisis*. Barcelona: Espaxs, 2004).

--Fonagy, P. (2003). Genetics, Developmental Psychopathology, and Psychoanalytic Theory: The case for ending our (not so) splendid isolation. *Psychoanalytic Inquiry*, 23: 218-47.

--Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E. L., Target, M. (2002). *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*. New York: Other Press.

--Ford, C. V. (1992). Illness as a lifestyle. The role of somatization in medical practice. *Spine*, 17, 338-343.

--Ford, C. V. (1997). Somatization and fashionable diagnoses: illness as a way of life. *Scandinavian Journal of Work Environment & Health*, 23, 7-16.

--Foucault, M. (1964). *Histoire de la folie à l'âge classique*. (Trad. Cast. *Historia de la locura en la época clásica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000, quinta reimpresión).

--Freud, S. (1887-1904). *Cartas a Wilhelm Fliess*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

--Freud, S. (1893a). *Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*. En *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

--Freud, S. (1893b). *Un caso de curación hipnótica*. *Op. Cit.*

--Freud, S. (1893c). *Charcot*. *Op. Cit.*

--Freud, S. (1894). *Las neuropsicosis de defensa*. *Op. Cit.*

--Freud, S. (1895). *Estudios sobre la histeria*. *Op. Cit.*

- Freud, S. (1897). Carta a Fliess de 21 de septiembre. En *Los orígenes del psicoanálisis. Op. Cit.*
- Freud, S. (1897). Carta a Fliess de 15 de octubre. En *Los orígenes del psicoanálisis, 1887-1902. Op. Cit.*
- Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños. Op. Cit.*
- Freud, S. (1905). *Tres ensayos para una teoría sexual. Op. Cit.*
- Freud, S. (1905). *Tres ensayos de teoría sexual.* En *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Freud, S. (1908). *Teorías sexuales infantiles.* En *Obras completas.* Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1909). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años. Op. Cit.*
- Freud, S. (1910). *Psicoanálisis. Op. Cit.*
- Freud, S. (1911). *Los dos principios del funcionamiento mental. Op. Cit.*
- Freud, S. (1912). *Tótem y tabú. Op. Cit.*
- Freud, S. (1913a). *La iniciación del tratamiento. Op. Cit.*
- Freud, S. (1913b). *Múltiple interés del psicoanálisis. Op. Cit.*
- Freud, S. (1914a). *Introducción al narcisismo. Op. Cit.*
- Freud, S. (1914b). *Historia del movimiento psicoanalítico. Op. Cit.*

- Freud, S. (1915). *Pulsiones y sus destinos. Op. Cit.*
- Freud, S. (1916). El Estado neurótico corriente. En *Lecciones introductorias al psicoanálisis. Op. Cit.*
- Freud, S. (1917). Una dificultad del psicoanálisis. *Op. Cit.*
- Freud, S. (1919). *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad? Op. Cit.*
- Freud, S. (1920). *Más allá del principio del placer. Op. Cit.*
- Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo. Op. Cit.*
- Freud, S. (1923a). *La organización genital infantil. (Adición a la teoría sexual). Op. Cit.*
- Freud, S. (1923b). *El Yo y el Ello. Op. Cit.*
- Freud, S. (1923c). *Carta al Sr. D. Luis López-Ballesteros y de Torres. Op. Cit.*
- Freud, S. (1924a). *Neurosis y psicosis. Op. Cit.*
- Freud, S. (1924b). *La disolución del complejo de Edipo. Op. Cit.*
- Freud, S. (1924c). *El problema económico del masoquismo. Op. Cit.*
- Freud, S. (1925). *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica. Op. Cit.*
- Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión. Op. Cit.*
- Freud, S. (1929). *El malestar en la cultura. Op. Cit.*

- Freud, S. (1933). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. Op. Cit.*
- Freud, S. (1933). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis.* En *Obras Completas.* Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Freud, S. (1937). *Análisis terminable e interminable.* En *Obras completas.* Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1938). *Compendio del psicoanálisis. Op. Cit.*
- Friedan, B. (1963). *The feminine mystique.* (Trad. Cast. *La mística de la feminidad.* Madrid: Júcar, 1974).
- Galván, V. (2009). La recepción extraacadémica de Michel Foucault en la cultura de la Transición española: la antipsiquiatría y la Historia de la locura en los psiquiatras progresistas. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 104, 189-204.
- García Hodgson, H. (2005). *Foucault, Deleuze, Lacan. Una política del discurso.* Buenos Aires: Quadrata.
- Gay, P. (1988). *Freud. A Life For Our Time.* (Trad. Cast. *Freud. Una vida de nuestro tiempo.* Barcelona: Paidós, 1996, segunda reimpresión).
- Geich, J. B. (1794). Acerca de la influencia de la Ilustración sobre las revoluciones. En Erhard, J. B., Herder, J. G., Kant, I. y otros. *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos, 2002, reimpresión de la cuarta edición.
- Gergen, K. J. (1991). *The saturated Self. Dilemmas of identity in contemporary life.* (Trad. Cast. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo.* Barcelona: Paidós, 1992).

--Goldberg, D., Huxley, P. (1980). *Mental Illness in the community. The pathway to psychiatric care.* (Trad. Cast. *La enfermedad mental en la comunidad.* Madrid: Biblioteca Nueva, 1990).

--Goldenberg, D. L. (2005). Clinical manifestations and diagnosis of fibromyalgia in adults. *UpToDate 2005*. Disponible en: www.uptodate.com.

--Goldenberg, D., Smith, N. (2003). Fibromyalgia, rheumatologists, and the medical literature: a shaky alliance. *J Rheumatol*, 30, 151-153.

--Gómez Sánchez, C. (1998). *Freud, crítico de la Ilustración. Ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética.* Barcelona: Crítica.

--Gordon, D. A. (2003). Fibromyalgia: Real or imagined? *Journal of Rheumatology*, 30, 1664-1665.

--Gosálvez, P. (2010). ¿Me 'ajuntas'?, version 2.0. *El País*, 2 de agosto. (http://www.elpais.com/articulo/sociedad/ajuntas/version/elpepisoc/20100801elpepisoc_1/Tes).

--Gowers, W. R. (1904). Lumbago: Its lessons and analogues. *British Medical Journal*, 1, 117-121.

--Hadler, N. M. (2003). Fibromyalgia and the medicalization of misery. *Journal of Rheumatology*, 30, 1668-1670.

--Häuser, W., Klose, P., Langhorst, J., Moradi, B., Steinbach, M., Schiltenswolf, M., Busch, A. (2010). Efficacy of different types of aerobic exercise in fibromyalgia syndrome: a systematic review and meta-analysis of randomised controlled trials. *Arthritis Research and Therapy*, 12, R79.

- Homero. *Ilíada*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Horkheimer, M. (1936). Egoismus und Freiheitsbewegung. (Trad. Cast. Egoísmo y movimiento liberador. Para una antropología de la época burguesa. En *Autoridad y familia y otros escritos*. Barcelona : Paidós, 2001).
- Hsu, E. S. (2010). Acute and Chronic Pain Management in Fibromyalgia : Updates on Pharmacotherapy. *American Journal of Therapeutics*, Epub : May, 7.
- Illich, I. (1974). *Némesis médica*. En *Obras reunidas I*. México: FCE, 2006.
- Illouz, E. (2006). *Cold intimacies. The making of emotional capitalism*. (Trad. Cast. *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz, 2007).
- Israël, L. (1976). *L'hystérique, le sexe et le médecin*. (Trad. Cast. *La histeria, el sexo y el médico*. Barcelona: Toray-Masson, 1979).
- Kalichman, L. (2010). Massage therapy for fibromyalgia symptoms. *Rheumatology International*, 30, 1151-1157.
- Kant, I. (1784). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración? En Erhard, J. B., Herder, J. G., Kant, I. y otros. *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos, 2002, reimpresión de la cuarta edición.
- Kant, I. (1785). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza, 2005.
- Kant, I. (1788). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza, 2005, cuarta reimpresión.

--Kaufmann, P. (1993). *L'aport freudien. Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. (Trad. Cast. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996).

--Kolakowski, L. (1982). *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid: Tecnos, 1985.

--Kroenke, K. (2003). Patients presenting with somatic complaints: epidemiology, psychiatric comorbidity and management. *International Journal of Methods in Psychiatric Research*, 12, 34-43.

--Kwan, O., Friel, J. (2002). Clinical relevance of the sick role and secondary gain in the treatment of disability syndromes. *Medical Hypotheses*, 59(2), 129-134.

--Lacan, J. (1949). "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je)". En *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 1988.

--Lacan, J. (1956). "La pregunta histérica". En *El Seminario 3. Las Psicosis*. Texto establecido por Jaques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós, 2000.

--Lacan, J. (1958). "La significación del falo". En *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 1984.

--Laplanche, J., Pontalis, J-B. (1968). *Vocabulaire de la psychanalyse*. (Trad. Cast. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1971).

--Lázaro, J. (2000). Historia de la AEN (1924-1999). *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 75, 397-515.

- Lemaigre, B. (1993). Superyó. En Kaufmann, P. *L'aport freudien. Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. (Trad. Cast. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996).
- Lessing, G. E. (1788). Acerca de la verdad. En Erhard, J. B., Herder, J. G., Kant, I, y otros. *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos, 2002, reimpresión de la cuarta edición.
- Lévi-Strauss, C. (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. (Trad. Cast. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós, 1969).
- Lipovetsky, G. (1992). *Le crépuscule du devoir*. (Trad. Cast. *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama, 1994).
- Lipovetsky, G. (2004). *Les temps hypermodernes*. (Trad. Cast. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama, 2007).
- Lyotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne*. (Trad. Cast. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1984).
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. (Trad. Cast. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2004, segunda edición en Biblioteca de Bolsillo).
- de Madre, M. (2005). *Vitalidad crónica. Convivir con la fibromialgia*. Barcelona: Planeta.
- de Maistre, J. (1796). *Considérations sur la France*. (Trad. Cast. *Consideraciones sobre Francia*. Madrid: Tecnos, 1990).
- Maleval, J-C. (2003). Limites et dangers des DSM. *L'Évolution Psychiatrique*, 68, 39-61.

- Marini, M. (1993). Complejo de Edipo. En Kaufmann, P. *L'aport freudien. Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. (Trad. Cast. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996).
- Marris, P. (1996). *The Politics of Uncertainty. Attachment in Private and Public Life*. London & New York: Routledge.
- Marrone, M. (2001). *La Teoría del Apego. Un enfoque actual*. Madrid: Psimática.
- Marrone, M., Issroff, J. (2008). "John Bowlby y Donald Winnicott". En Liberman, A., Abello, A. (Comps.). (2008). *Winnicott hoy. Su presencia en la clínica actual*. Madrid: Psimática.
- Martín-Montolíu, J. (2008). La familia en desorden. *Aperturas Psicoanalíticas*, 29. (www.aperturas.org).
- Martínez Arancón, A. (1989). *La Revolución francesa en sus textos*. Madrid: Tecnos.
- Marx, K., Engels, F. (1848). *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza, 2004, tercera reimpresión.
- Masi, A. T. (1998). Concepts of illness in populations as applied to fibromyalgia syndromes: a biopsychosocial perspective. *Zeitschrift für Rheumatologie*, 57 Suppl. 2, 31-35.
- de la Mata, I., Ortiz, A. (2003). Industria farmacéutica y psiquiatría. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 86, 2218-2239.

--Mease, Ph. (2005). Fibromyalgia syndrome: Review of clinical presentation, pathogenesis, outcome measures, and treatment. *Journal of Rheumatology*, 32 Suppl. 75, 6-21.

--Menninger, H. (1998). Other pain syndromes to be differentiated from fibromyalgia. *Zeitschrift für rheumatologie*, 57 Suppl. 2, 56-60.

--Michelena, M. (2009). "De Cenicienta a Barbie". En Ramos García, J. (ed.). (2009). *Aproximaciones contemporáneas a la histeria*. Madrid: Luarna.

--Montaigne, M. *Essais*. (Trad. Cast. *Ensayos*. Madrid: Cátedra, 2002, cuarta edición revisada).

--Moren, P. (2003). Políticos y famosos apoyan la Fundación de la Fibromialgia. *Diario Médico*, 21 de marzo, 20.

--Moreno, A. (2003). Una enigmática enfermedad que afecta especialmente a las mujeres: la fibromialgia. *José Luis (Revista de gastronomía)*, 46, 18-19.

--Murray, G. (1946). *Greek Studies*. Oxford: Clarendon Press.

--Nasio, J. D. (1990). *L'histerie ou l'enfant magnifique de la psychanalyse*. (Trad. Cast. *El dolor de la histeria*. Buenos Aires: Paidós, 2004, segunda reimpresión).

--Nasio, J. D. (1988). *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*. (Trad. Cast. *Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa, 1996, cuarta edición).

--Nasio, J. D. (1990). *L'histérie ou l'enfant magnifique de la psychanalyse*. (Trad. Cast. *El dolor de la histeria*. Buenos Aires: Paidós, 2005, séptima reimpresión).

--Nasio, J. D. (2007). *La douleur physique*. (Trad. Cast. *El dolor físico*. Buenos Aires: Gedisa, 2007).

--Nestle, W. (1961). *Historia del espíritu griego*. Barcelona: Ariel, 1975.

--Ortega, E., Bote, M. E., Giraldo, E., García, J. J. (2010). Aquatic exercise improves the monocyte pro- and anti-inflammatory cytokine production balance in fibromyalgia patients. *Scandinavian Journal of Medicine and Science in Sports*, Epub: Jun, 1.

--Pardo, J. L. (1999). Prólogo. En: G. Debord (1967). *La société du spectacle*. (Trad. Cast. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos, 2005, segunda edición, 7-31).

--Pardo, J. L. (2004). A Freud lo que es de Freud. *El País, Babelia*, 14 de febrero, 20.

--Pardo, J. L. (2006). Posteridades intelectuales. *El País, Babelia*, 8 de abril. (http://www.elpais.com/articulo/ensayo/Posteridades/intelectuales/elpepuculba/20060408elpbabens_2/Tes)

--Pausanias. *Obra completa*. Madrid: Gredos, 1994.

--Pérez Rodríguez, G. (1989). *Introducción a los Libros Sapienciales y Poéticos*. En *La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989.

--Platón. *Leyes*. Madrid: Alianza, 2002.

--Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation*. (Trad. Cast. *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta, 1989).

--Ramonedá, J. (2010). La cultura de la terapia. *El País, Babelia*, 3 de julio. (http://www.elpais.com/articulo/portada/cultura/terapia/elpepuculbab/20100703elpbabpor_14/Tes).

--Ramos García, J. (2004a). Fibromialgia: ¿La histeria en el capitalismo de ficción? *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 89, 115-128.

--Ramos García, J. (2004b). Medicalización del malestar. Alegato por una aproximación compleja para un minimalismo terapéutico. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 91, 99-113.

--Ramos García, J. (2007). "Fibromialgia y otros algoritmos asociados: ¿Nuevos destinos para la histeria?". En Talarn, A. (coord.). *Globalización y Salud Mental*. Barcelona: Herder.

--Ramos García, J. (2009). "La histeria camaleónica y la seducción de los nuevos diagnósticos: Fibromialgia y Síndrome de Fatiga Crónica". En Ramos García, J. (ed.). (2009). *Aproximaciones contemporáneas a la histeria*. Madrid: Luarna.

--Ramos García, J. (2010). La histeria fundadora del psicoanálisis. ¿Claves para un desencuentro con la Psiquiatría y la Medicina? *Revista del Centro Psicoanalítico de Madrid*, 20. (http://www.centropsicoanaliticomadrid.com/revista/20/art_1.html).

--Reisine, S., Fifield, J., Walsh, S., Dauser, D. (2004). Employment and quality of life outcomes among women with fibromyalgia compared to healthy controls. *Women Health*, 39, 1-19.

--Rendueles, G. (2004a). Ventajistas: De la fibromialgia a la histeria pasando por la simulación. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 90, 75-81.

- Rendueles, G. (2004*b*). *Egolatría*. Oviedo: KRK.
- Rendueles, G. (2009). "Histeria, ventaja con el síntoma y necesidad de hermenéutica". En Ramos García, J. (ed.). (2009). *Aproximaciones contemporáneas a la histeria*. Madrid: Luarna.
- Ricci, N. A., Dias, C. N., Driusso, P. (2010). The use of electrothermal and phototherapeutic methods for the treatment of fibromyalgia syndrome: a systematic review. *Revista Brasileira de Fisioterapia*, 14, 1-9.
- Ricoeur, P. (1969). El consciente y el inconsciente. En *Hermenéutica y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1975.
- Ricoeur, P. (1986). "Acerca de la interpretación". En *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Robinson, R. L., Birnbaum, H. G., Morley, M. A., Sisitsky, T., Greenberg, P. E., Claxton, A. J. (2003). Economic cost and epidemiological characteristics of patients with fibromyalgia claims. *Journal of Rheumatology*, 30, 1318-1325.
- Rohde, E. (1894). *Psiche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. (Trad. Cast. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1994, segunda reimpresión).
- Roudinesco, E. (1993). *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. (Trad. Cast. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: FCE, 2007, sexta reimpresión).
- Roudinesco, E. (2002). *La famille en désordre*. (Trad. Cast. *La familia en desorden*. Barcelona: Anagrama, 2004).

- Rousseau, J. J. (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (Trad. Cast. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: RBA, 2004).
- Rousseau, J. J. (1762). *Du contrat social ou principes du droit politique*. (Trad. cast. *El contrato social*. Barcelona: RBA, 2004).
- Ruano, Y. (1998). Acerca de la raíz religiosa del deber profesional. Aportación weberiana a una teoría de la modernidad. *Revista de filosofía*, 19, 131-152.
- Schwanitz, D. (1999). *Bildung. Alles, was man wissen muss*. (Trad. Cast. *La cultura. Todo lo que hay que saber*. Madrid: Taurus, 2002).
- Sennett, R. (1998). *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in New Capitalism*. (Trad. Cast. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2004, séptima edición).
- Shilling, C. (2002). Culture, the 'sick role' and the consumption of health. *British Journal of Sociology*, 53(4), 621-638.
- Smith, H. S., Barkin, R. L. (2010). Fibromyalgia syndrome: A discussion of the syndrome and pharmacotherapy. *American Journal of Therapeutics*, 17, 418-439.
- Smythe, H. A., Moldofsky, H. (1978). Two contributions to understanding the "fibrositis" syndrome. *Bulletin of the Rheumatic Diseases*, 26, 928-931.
- Stern, D. N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. (Trad. Cast. *El mundo interpersonal del infante. Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*. Buenos Aires: Paidós, 1991).

--Stern, D. N. (1995). *The Motherhood Constellation. A Unified View of Parent-Infant Psychotherapy*. (Trad. Cast. *La constelación maternal. La psicoterapia en las relaciones entre padres e hijos*. Barcelona: Paidós, 1997).

--Suárez, A. (1978). "Freudomarxismo: pasado y presente". En VV. AA. *Razón, locura y sociedad*. México: Siglo XXI, 2004, decimocuarta edición.

--Szasz, Th. (1961). *The Myth of Mental Illness*. (Trad. Cast. *El mito de la enfermedad mental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973).

--Thieme, K., Gracely, R. H. (2009). Are psychological treatments effective for fibromyalgia pain? *Current Rheumatology Reports*, 11, 443-450.

--Tizón, J. L. (2002) ¿Por qué "Neurociencias" y no "Psicociencias"? *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 84, 67-117.

--Torres, L. M. (2008). Fibromialgia (Editorial). *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, 8, 501-2.

--Torres del Moral, A. (2004). Introducción y notas de Condorcet (1794). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.

--Verdú, E. (2001). *Adultescentes*. Barcelona: Temas de Hoy.

--Verdú, V. (2003). *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona: Anagrama.

--Verdú, V. (2005). *Yo y tú, objetos de lujo. El personismo: la primera revolución cultural del siglo XXI*. Barcelona: Debate.

- Viltard, M. (1993). Goce. En Kaufmann, P. *L'aport freudien. Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. (Trad. Cast. *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós, 1996).
- Villagrán, J. M., Páez, M., Campo, F., Pérez, J., Salaberri, J. (2000). Aspectos psicopatológicos de la fibromialgia. *Archivos de Psiquiatría*, 63, 159-182.
- Wallin, D. J. (2007). *Attachment in Psychotherapy*. New York: Guilford Press.
- Weber, M. (1905). *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. (Trad. Cast. *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2006, cuarta reimpresión).
- Whitehead, A. N. (1929). *Process and Reality*. New York: Free Press, 1979.
- Winnicott, D. W. (1945). Desarrollo emocional primitivo. En *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Winnicott, D. W. (1953). Objetos transicionales y fenómenos transicionales. En *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- Winnicott, D. W. (1954). Aspectos metapsicológicos y clínicos de la regresión dentro del marco psicoanalítico. En *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Winnicott, D. W. (1956a). Preocupación maternal primaria. En *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Winnicott, D. W. (1956b). La tendencia antisocial. En *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1999.

--Winnicott, D. W. (1958*a*). La capacidad para estar solo. En *Los procesos de maduración y el entorno facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós, 2002, cuarta reimpresión.

--Winnicott, D. W. (1958*b*). El psicoanálisis y el sentimiento de culpa. En *Los procesos de maduración y el entorno facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós, 2002, cuarta reimpresión.

--Winnicott, D. W. (1960*a*). La teoría de la relación entre progenitores-infante. En *Los procesos de maduración y el entorno facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós, 2002, cuarta reimpresión.

--Winnicott, D. W. (1962). La integración del yo en el desarrollo del niño. En *Los procesos de maduración y el entorno facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós, 2002, cuarta reimpresión.

--Winnicott, D. W. (1963*a*). El desarrollo de la capacidad para la preocupación por el otro. En *Los procesos de maduración y el entorno facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós, 2002, cuarta reimpresión.

--Winnicott, D. W. (1963*b*). De la dependencia a la independencia en el desarrollo del individuo. En *Los procesos de maduración y el entorno facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós, 2002, cuarta reimpresión.

--Winnicott, D. W. (1963*c*). La ética y la educación. En *Los procesos de maduración y el entorno facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós, 2002, cuarta reimpresión.

--Winnicott, D. W. (1967). Papel de espejo de la madre y la familia en el desarrollo del niño. En *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 1994.

- Winnicott, D. W. (1969). La experiencia de mutualidad entre la madre y el bebé. En *Exploraciones psicoanalíticas I. En Obras escogidas*. Barcelona: RBA, 2006.
- Wolfe, F. (1994). When to diagnose fibromyalgia. *Rheumatic Diseases Clinics of North America*, 20, 485-501.
- Wolfe, F. (2003). Stop using the ACR criteria in the clinic. *Journal of Rheumatology*, 30, 1671-1672.
- Wolfe, F. (2010). New American College of Rheumatology criteria for fibromyalgia: a twenty-year journey. *Arthritis Care & Research (Hoboken)*, 62, 583-584.
- Wolfe, F., Clauw, D. J., Fitzcharles, M. A., Goldenberg, D. L., Katz, R. S., Mease, P., Russell, A. S., Russell, I. J., Winfield, J. B., Yunus, M.B. (2010). The American College of Rheumatology preliminary diagnostic criteria for fibromyalgia and measurement of symptom severity. *Arthritis Care & Research (Hoboken)*, 62, 600-610.
- Wolfe, F., Ross, K., Anderson, J. Russell, I. J., Hebert, L . (1995). The prevalence and characteristics of fibromyalgia in the general population. *Arthritis & Rheumatism*, 38, 19-28.
- Wolfe, F., Smythe, H. A., Yunus, M. B., Bennett, R. M., Bombardier, C., Goldenberg, D. L., Tugwell, P., Campbell, S. M., Abeles, M., Clark, P. (1990). The American College of Rheumatology 1990 criteria for the classification of fibromyalgia. *Arthritis & Rheumatism*, 33, 160-72.

ÍNDICE DE AUTORES

Abellán García, J.
28, 92, 93, 96, 101, 104

Abello, A.
12, 250, 254

Abello, A. y Liberman, A.
248

Ablin, J. N. y Buskila, D.
302, 325, 326

Adorno, M.
224 n.

Adorno, M. y Horkheimer, Th. W.
110 n.

Ainsworth, M. D. S., Blehar, M. C., Waters, E. y Wall, S.
280 n.

Alba Rico, S.
252

Althusser, L.
18 n., 20, 220 n., 233, 234, 235, 236

Allen, J. G., Fonagy, P. y Bateman, A.
38, 244, 254, 278, 281

Ammaniti, M. y Trentini, C.
260 n.

Arnold, L. M. y Clauw, D. J.
302

Azúa, F.
63

Baladier, C.
152

Baroja, P.
59

Barley, N.
322

Bartels, E. M., Dreyer, L., Jacobsen, S. *et al.*
303, 325

Baum, G.
108

Bauman, Z.
43, 293, 305, 307, 309, 313, 315, 322, 327, 328, 329

Berardi, F.
184

Berger, P. L. y Luckmann, Th.
44, 78, 309, 311

Bion, W. R.
41, 44, 277, 290

Bleichmar, H.
140 n., 141 n., 245, 267 n., 277 n., 290

Blom, Ph.
141 n.

Bohr, T. W.
332, 333

Bowlby, J.
254

Bruckner, P.
39, 49, 50, 51, 61, 72, 73, 75, 182, 184, 296, 297, 316, 317, 321, 322, 327,
330, 334

Buchard, P. A.
332

Campbell, J.
56

Cao, H., Liu, J., Lewith, G. T.
326

Capellá, A.
193, 220

Carroll, L.
292

Cassirer, E.
54, 60

Castilla del Pino, C.
124

Claudín, V.
42, 305

Condorcet
49, 71, 91, 139

Crofford, L. J., Clauw, D. J.
321

Chesterton, G. K.
135, 137, 299

Debord, G.
22, 294, 307, 314

Debray, R.
58

Deleuze, G.
229, 230, 236, 237, 238, 239, 240

Deleuze, G. y Guattari, F.
19, 39, 228, 229, 236, 237, 238, 241, 312

Derrida, J.
235

Devereux, G.
83

Diderot
89, 117, 118, 122, 126

Diderot y D'Alembert
70

Didi-Huberman, G.
20, 199, 201

Dodds, E. R.
25, 49, 51, 52, 53, 56, 58, 134

Dor, J.
23, 31, 33, 34, 38, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 148, 224, 240, 244

Dufour, D-R.
31, 86, 121, 124, 168

Ehrlich, G. E.
305, 327, 333

Eliade, M.
54, 62, 74

Ernst, E.
326

Etcheverry, J. L.
24, 25

Fernández Liria, A. y García Álvarez, M. J.
107, 329

Fernández Liria, A. y Rodríguez Vega, B.
254

Fernández Liria, C.
11, 21, 31, 35, 83, 124, 151, 187, 247, 260

Fernández Liria, C., Fernández Liria, P. y Alegre Zahonero, L.
93

Festinger, L.
100

Fonagy, P.
20, 41, 248, 269, 281, 283, 285

Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E. L. y Target, M.
273 n., 278, 290

Ford, C. V.
296, 327, 333

Foucault, M.
19, 68, 69, 312

Freud, S.
10, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 40, 43, 50, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 138, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,
161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 175, 176, 178,
184, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 204,
207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222,
223, 224, 226, 227, 229, 230, 232, 234, 235, 236, 239, 241, 245, 246, 247,
248, 249, 250, 255, 256, 265, 285, 295, 299, 308, 313, 314, 328, 333, 336, 337

Friedan, B.
19, 312

Galván, V.
39, 228

García Hodgson, H.
229

Gay, P.
36, 149, 149 n., 191, 245

Gergen, K. J.
297

Goldberg, D. y Huxley, P.
332

Goldenberg, D. L.
302, 303, 324, 325

Goldenberg, D. y Smith, N.
42, 305

Gómez Sánchez, C.
27, 31, 123, 124, 307, 312

Gordon, D. A.
305, 333

Gosálvez, P.
329

Gowers, W. R.
318

Hadler, N. M.
16, 305, 328

Häuser, W., Klose, P., Langhorst, J. *et al*
325

Homero
25, 51

Horkheimer, M.
90

Hsu, E. S.
303, 325

Illich, I.
16, 42, 43, 44, 78, 143 n., 186, 193, 295, 296, 301, 305, 306, 308, 309, 310,
316, 317, 329, 333, 334

Illouz, E.
224 n., 296

Israël, L.
43, 189, 191 n., 193, 194, 195, 198, 199, 202, 204 n., 205, 289 n., 298, 301,
312, 313, 321, 326, 327, 328, 331, 333, 335

Kalichman, L.
326

Kant, I.
22, 23, 27, 30, 31, 49, 72, 75, 76, 80, 85, 88, 89, 111, 112, 113, 114, 115, 117,
118, 122, 123, 124, 133, 138, 153, 153 n., 154, 161 n., 185, 197, 243, 244,
291

Kaufmann, P.
211

Kolakowski, L.
31, 124, 153

Kroenke, K.
332

Kwan, O. y Friel, J.
327

Lacan, J.
19, 19 n., 207, 220, 222, 223, 230, 231, 234, 235, 236, 239, 240 n., 241, 254,
254 n., 272 n., 312

Laplanche, J. y Pontalis, J-B.
192, 227

Lázaro, J.
16 n.

Lemaigre, B.
34, 151, 157, 158, 159, 160, 247

Lessing, G. E.
84, 89

Lévi-Strauss, C.
32, 144, 145, 146, 148, 149, 185, 210 n., 211 n., 234

Lipovetsky, G.
307, 334

López Ballesteros, L.
24

Lutero, M.
70, 71

Lyotard, J. F.
275

MacIntyre, A.
27, 30, 77, 78, 78 n., 89 n., 109, 110, 110 n., 111, 11 n., 112, 114, 117, 118,
120, 122, 123, 153, 153 n., 182

de Madre, M.
42, 305

de Maistre, J.
74

Maleval, J-C.
331

Marini, M.
37, 210, 211

Marris, P.
262 n.

Marrone, M.
39, 41, 248, 250, 254, 256, 262 n., 269, 269 n., 277, 280, 283, 286, 287 n.

Marrone, M. e Issroff, J.
257 n.

Martín-Montolíu, J.
241

Martínez Arancón, A.
74

Marx, K.
18, 19, 49, 80, 94, 95 n., 104, 131 n., 230, 236, 312

Marx, K. y Engels, F.
80

De la Mata, I. y Ortiz, A.
309, 331

Mease, Ph.
42, 302, 318, 323, 324, 325, 326

Menninger, H.
323

Michelena, M.
226 n.

Montaigne, M.
31, 124, 154

Moren, P.
42, 305

Moreno, A.
43, 305

Murray, G.
54

Nasio, J. D.
38, 127, 129, 192 n., 200, 203, 213, 213 n., 215, 219, 221, 223, 274, 284

Nestle, W.
59, 60

Ortega y Gasset, J.
24

Ortega, E., Bote, M. E., Giraldo, E. *et al*
326

Pardo, J. L.
11, 19, 21, 39, 228, 229, 233, 312, 314

Pausanias
47

Pérez Rodríguez, G.
26, 64, 66

Platón
53, 55

Polanyi, K.
108, 130, 183

Ramonedá, J.
314

Ramos García, J.
16, 17, 36, 42, 43, 193, 219, 305, 306, 308, 310, 312, 315, 321, 328, 329, 330,
331, 332

Reisine, S., Fifield, J., Walsh, S. *et al*
302

Rendueles, G.
11, 17, 42, 43, 275, 293, 294, 294 n., 305, 311, 322 n., 326, 327, 331, 333

Ricci, N. A., Dias, C. N. y Driussso, P.
326

Ricoeur, P.
18, 80, 206

Robinson, R. L., Birnbaum, H. G., Morley, M.A. *et al*
332

Rohde, E.
56

Roudinesco, E.
19 n., 241

Rousseau, J. J.
31, 32, 74, 77, 89, 137, 139, 140, 141, 141 n., 142, 143, 143 n., 144, 149 n.,
165, 171, 245, 245 n., 246, 247, 262

Ruano, Y.
95 n.

Schwanitz, D.
60, 69

Sennett, R.
329

Shilling, C.
327

Smith, H. S. y Barkin, R. L.
302, 303, 304, 326

Smythe, H. A. y Moldofsky, H.
318

Stern, D. N.
41, 249, 253 n., 255 n., 257, 266 n., 268 n., 277, 278, 279, 280, 280 n., 287,
287 n., 288, 288 n., 290, 291, 292

Suárez, A.
321

Szasz, Th.
193 n.

Thieme, K. y Gracely, R. H.
326

Tizón, J. L.
308

Torres, L. M.
303

Torres del Moral, A.
72

Verdú, E.
317

Verdú, V.
16, 43, 184, 293, 295, 297, 305, 306, 307, 308, 321, 322, 327, 329, 330

Viltard, M.
129

Villagrán, J. M., Paéz, M., Campo, F. *et al*
318

Wallin, D. J.
277 n.

Weber, M.
28, 29, 70, 85 n., 87, 87 n., 88, 90, 91, 92, 92 n., 93, 94, 95, 95 n., 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104, 130, 131, 166 n., 183

Whitehead, A. N.
18 n.

Winnicott, D. W.
38, 39, 40, 41, 140 n., 141 n., 143 n., 225, 234, 235, 240, 244, 248, 248 n.,
249, 249 n., 250, 250 n., 251, 252, 252 n., 253, 254, 254 n., 255, 255 n., 256,
257, 257 n., 258, 258 n., 260, 260 n., 261, 262, 262 n., 263, 264, 265, 266,
267, 267 n., 268, 269, 270, 271 n., 272, 273, 273 n., 274, 275, 276, 279, 281,
282, 285 n., 286, 288, 290, 290 n., 291

Wolfe, F.
303, 321, 324

Wolfe, F., Clauw, D. J., Fitzcharles M. A. *et al*.
303, 321

Wolfe, F., Ross, K., Anderson, J. *et al*.
325

Wolfe, F., Smythe, H. A., Yunus, M. B. *et al*.
303, 321

ÍNDICE ANALÍTICO

Capitalismo

28, 29, 41, 43, 69, 86, 88, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 103, 104, 105, 105 n., 107, 108, 109, 117, 122, 130, 131, 131 n., 133, 181, 182, 183, 185, 229, 231, 237, 241, 252 n., 293, 296, 299, 306, 307, 208, 315, 322, 329

Capitalismo emocional

296

Capitalismo de ficción

184, 293, 295, 307, 321

Capitalismo, espíritu del

87, 92, 97, 102, 103, 131

Capitalismo, Neocapitalismo

108, 293, 296, 306, 315

Castración, complejo de

38, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 223

Conciencia moral

11, 33, 34, 37, 45, 75, 76, 85, 90, 121, 122, 124, 125, 126, 128, 128 n., 129, 132, 150, 151, 152, 154, 156, 159, 161, 162, 164, 165, 173, 174, 175, 175 n., 176, 224, 244, 247, 248, 265, 271, 275, 277, 286, 298

Consumo

43, 75, 79, 108, 130, 133, 181, 293, 295, 296, 307, 323, 327, 328, 329, 334

Culpa

23, 31, 33, 34, 83, 121, 122, 124, 129, 133, 134, 151, 152, 153, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 168, 173, 174, 180, 181, 182, 208, 216 n., 247, 265, 267, 272, 273, 274, 275, 286

Culpabilidad, sentimiento de

33, 162, 174, 175, 176, 177, 178

Dependencia

22, 41, 57, 153, 156, 160, 252, 255, 266, 270

Dependencia absoluta

41, 249, 252, 256, 257 n, 262, 263, 264, 267, 288

Dependencia relativa

41, 265, 268

Displacer

16, 22, 41, 75, 107 n., 108, 115, 133, 296, 297, 308, 321

Independencia

96, 105, 129, 262, 264

Deseo

28, 30, 33, 34, 38, 39, 44, 61, 82, 83, 112, 114, 126, 132, 149, 150, 151, 153, 158, 159, 164, 173, 175, 176, 179, 182, 197, 203, 206, 207, 211, 212, 213, 217, 218, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 236, 237, 238, 240, 241, 244, 247, 260, 283, 285, 286, 291, 308, 313, 327

Desdicha

21, 34, 37, 43, 48, 53, 64, 66, 68, 69, 75, 165, 168, 183, 184, 297, 298, 317

Edipo, complejo de

28, 31, 33, 38, 82, 126, 127, 130, 132, 138, 155, 156, 162, 163, 164, 174, 177, 202, 210, 211, 216, 218, 219, 223, 228, 251, 267, 274

Edipo

40, 47, 125, 129, 150, 210, 211, 234, 236, 237, 241, 250, 335, 336

Edipo Rey

47, 149, 210

Edipo, Antiedipo

39, 228, 230, 236

Enfermedad

16, 37, 41, 43, 48, 50, 68, 108, 109, 133, 160, 162, 163, 193, 195, 196, 205, 209, 227, 261, 295, 296, 297, 298, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 318, 321, 322, 323, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336

Ética

27, 56, 89, 90, 92, 93, 96, 102, 104, 106, 108, 118, 119, 123, 124, 152, 173, 176, 178, 179, 181, 182, 248, 307

Ética profesional

28, 94

Ética protestante

28, 92, 102 n., 185

Falo

35, 38, 187, 203 n., 206, 207, 207 n., 211, 211 n., 219, 220, 221, 222, 223, 224, 236, 240

Falta

29, 34, 37, 38, 39, 44, 77, 83, 126, 132, 134, 152, 156 n., 168, 174, 178, 180, 181, 183, 197, 206, 207, 212, 214, 215, 216, 218, 221, 224, 226, 227, 228, 240, 244, 260, 266, 283, 284, 285, 286, 293, 296, 298, 308, 313, 335

Felicidad

22, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 62, 64, 66, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 83, 103, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 133, 143, 167, 169, 170, 171, 172, 179, 183, 184, 185, 196, 197, 295, 297, 308, 315, 334

Fibromialgia (FM)

16, 41, 42, 43, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 318, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 332, 333

Función reflexiva

273 n., 276, 278, 281, 281 n., 283, 285, 286, 290

Función paterna

28, 31, 34, 41, 82, 111 n., 126, 137, 171, 225, 239, 248, 250, 251, 251 n., 254, 284, 297, 298

Gesto espontáneo

140 n., 271, 276, 278, 281

Histeria

16, 35, 36, 37, 39, 41, 43, 44, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 219, 224, 225, 226, 227, 243, 284, 286, 293, 294, 297, 298, 299, 301, 312, 317, 321, 326, 327, 333, 334

Hybris

48, 51, 52, 311

Ilíada

25, 51

Ilustración

22, 23, 27, 28, 29, 40, 49, 53, 55, 60, 63, 64, 72, 73, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 86, 86 n., 89 n., 90, 96, 99, 105, 109, 110, 110 n., 117, 120, 121, 122, 131, 133, 134, 138, 166 n., 169, 179, 182, 183, 208, 243, 275, 307, 312, 316

Infans

34, 38, 40, 41, 44, 121 n., 140 n., 143 n., 157, 203, 207 n., 225, 240, 244, 255, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 266 n., 268, 269, 270, 273, 276, 277, 278, 281, 282, 285, 286, 288, 289, 290, 292, 298, 311

Infortunio

21, 25, 35, 38, 45, 50, 53, 72, 109, 134, 142, 143, 170, 181, 184, 189, 190, 196, 217, 225, 226, 227, 244, 286, 293, 296, 298, 308, 330, 336

Ley

11, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 44, 45, 50, 61, 63, 67, 76, 77, 82, 90, 106, 110 n., 111, 111 n., 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121 n., 122, 123, 123 n., 124, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 146, 150, 151, 151 n., 152, 153, 154 n., 156 n., 161, 163, 164, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 183, 186, 187, 196, 197, 203, 207, 207 n., 212, 215 n., 216, 223, 223 n., 224, 225, 227, 228, 235, 236, 239, 240, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251 n., 252 n., 254, 260, 265, 274, 275, 284, 286, 287, 291, 293, 297, 298, 308

Ley del padre

126, 151, 173, 247, 215 n.

Ley práctica incondicionada

27, 30, 117

Libertad

11, 27, 29, 30, 34, 35, 38, 44, 55, 57, 58, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 78 n., 79, 80, 88, 88 n., 89, 90, 105, 106, 107, 112, 113, 117, 120, 121, 122, 128, 129, 132, 134, 138, 142, 144, 152, 154, 156 n., 160, 162, 169, 173, 174, 186, 187, 208, 228, 237, 240, 244, 274, 275, 284, 286, 287, 287 n., 297, 298, 313

Madre

27, 35, 38, 40, 44, 82, 83, 126 n, 151 n, 156 n, 158, 187, 196, 203, 203 n, 207, 207 n, 208, 210, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 235, 236, 240, 248, 248 n, 249, 249 n, 251, 251 n, 252, 253, 255, 256, 257, 257 n, 258, 258 n, 259, 260, 260 n, 261, 262 n, 263, 264, 265, 266, 267, 267 n, 268, 269, 270, 272, 273, 273 n, 277, 277 n, 278, 279, 281, 282, 283, 287, 288 n, 289, 290, 290 n, 291, 300

Madre corriente

41, 257, 260, 261, 285 n, 297, 298

Madre suficientemente buena

111 n, 140 n, 156 n, 240, 264, 269, 290, 298

Madre-ambiente

40, 270, 271, 272, 276

Madre-bebé

225, 236, 267, 267 n, 268 n, 288

Madre-hijo

223, 224

Madre-niño

240

Madre-objeto

270, 271, 276

Malestar

16, 34, 37, 43, 50, 83, 99, 106, 109, 134, 163, 165, 183, 185, 201, 209, 227, 248, 284, 297, 298, 306, 308, 309, 310, 311, 321, 322, 323, 326, 327, 328, 330, 331

Mayoría de edad

28, 29, 30, 79, 82, 104, 124, 133, 134, 240, 249, 260, 262, 286, 307, 313, 317

Medicalización

16, 42, 295, 305, 306, 326, 327, 330

Mentalidad capitalista

89, 91, 92, 94, 96, 100

Mentira

72 n., 134, 191

Minoría de edad

22, 23, 27, 31, 33, 35, 39, 40, 44, 49, 74, 78, 79, 81, 82, 92, 124, 132, 134, 138, 154, 160, 170, 173, 178, 180, 184, 186, 197, 208, 224, 243, 249, 254, 275, 276, 286, 291, 308, 312, 316

Mito

32, 33, 45, 47, 48, 49, 51, 54, 56, 60, 61, 83, 151, 176, 189, 197, 207, 208, 210, 223, 241, 247, 265, 297, 312, 313, 335

Mito edípico

27, 33, 37, 38, 138, 177, 208, 209, 210

Mito de la horda primitiva

23, 33, 138, 149, 151 n., 154 n., 161, 176, 177, 210 n., 222, 245

Mito de la enfermedad mental

193 n.

Némesis

49, 51, 52

Némesis médica

43, 301, 306, 311

Neurosis

35, 36, 37, 39, 121 n., 155 n., 159, 160, 167, 168, 169, 170, 174, 187, 190, 191 n., 194, 196, 197, 198, 201, 202, 205, 206, 207, 209, 210, 212, 213, 219, 224, 225, 226, 227, 228, 241, 259, 260, 271, 284, 289 n., 294, 305 n.

Obediencia retrospectiva

33, 150, 151, 152, 154, 208, 215 n., 222, 246, 247

Padre

27, 33, 34, 80, 82, 122 n., 125, 126, 126 n., 137, 138, 148, 150, 151, 151 n., 152, 153 n., 154, 158, 159, 160, 161, 164, 169, 173, 175, 176, 177, 180, 207, 208, 210, 214, 215, 215 n., 218, 222, 223, 225, 236, 237, 238, 239, 240, 246, 247, 251, 260 n., 263, 265, 267, 285, 287 n., 291

Padre de la horda primitiva

23, 33, 129, 138

Padre primordial

28, 82, 220

Padre simbólico

152, 177, 180, 223

Padre terrible

33, 68, 125, 150, 176, 177, 223, 246

Patología

16, 31, 123, 124, 132, 197, 198, 199, 202 n., 212, 224, 224 n., 226, 258, 274, 298, 303, 311, 328

Pensamiento psicológico

18, 38, 39, 41, 94, 228, 243, 293, 298, 313, 314, 315

Preocupación, capacidad para sentir

41, 260, 267, 269, 270, 272, 273, 273 n., 276, 282, 286

Preocupación maternal primaria

260, 263, 288, 255 n., 260 n.

Proyecto ilustrado

22, 23, 30, 43, 49, 74, 79, 81, 82, 85, 92, 105, 109, 110, 117, 122, 131, 133, 208

Psicoanálisis

10, 15, 17, 18, 19, 20, 33, 36, 37, 38, 39, 43, 50, 52, 83, 103 n., 107, 126, 127, 128, 132 n., 137, 138, 143 n., 189, 190, 191, 192, 192 n., 195, 199, 204, 205, 208, 209, 211, 221, 222, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 234 n., 235, 236, 237, 238, 239, 241, 254 n., 259, 287 n., 310, 312, 315 n.

Razón práctica

30, 34, 76, 112, 114, 120, 127, 160, 162, 179, 260, 267, 275, 286, 296 n.

Revolución francesa

49, 74, 76, 89

Revolución ilustrada

26, 119, 299

Revolución industrial

89

Self

40, 143 n, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 258, 258 n, 263, 269, 274, 277, 277 n, 278, 281, 283, 287, 290, 298

Self nuclear

253 n.

Self, núcleo del

267 n.

Self, Falso

140 n.

Self, Verdadero

240

Sujeto crítico

27, 30, 31, 35, 37, 38, 75, 111, 121, 122, 154, 162, 168, 170, 179, 180, 187, 197, 224, 228, 244, 254, 271, 293, 295, 298, 313

Sujeto neurótico

30, 31, 35, 38, 121, 162, 168, 170, 173, 179, 202, 224, 228, 244, 254, 255, 284, 286, 293, 298, 313, 317

Sufrimiento

15, 25, 26, 37, 43, 47, 50, 51, 53, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 83, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 180, 182, 183, 186, 192 n., 196, 197, 200, 201, 203, 208, 219, 226, 241, 247, 284, 297, 307, 309, 310, 317, 321, 326, 331, 335

Superyó

31, 33, 34, 39, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 152, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 173, 174, 175, 176, 178, 179,
180, 181, 182, 185, 214, 216, 228, 244, 248, 271, 273, 274, 287

Superyó cultural

227, 228

Superyó bien constituido

134, 163, 173, 274

APÉNDICE